QUIEROSABER

Peter L. Berger

La sociología como forma de conciencia

Mar Griera · Anna CLot-Garrell

UOC

Peter L. Berger

La sociología como forma de conciencia

Mar Griera
Anna Clot-Garrell

EDITORIAL UOC

Director de la colección: Lluís Pastor

Diseño de la colección: Editorial UOC
Diseño del libro y de la cubierta: Natàlia Serrano

Primera edición en lengua castellana: septiembre 2015

© Mar Griera y Anna Clot-Garrell, del texto

© Editorial UOC (Oberta UOC Publishing, SL), de esta edición
Rambla del Poblenou, 156, 08018 Barcelona
http://www.editorialuoc.com

Realización editorial: Oberta UOC Publishing, SL

ISBN: 978-84-9064-426-3

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita de los titulares del copyright.

Mar Griera

Doctora en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona (2009). Actualmente es profesora del Departamento de Sociología de la UAB y directora del grupo de investigación ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religió) de la UAB. También es investigadora asociada al Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Sociale de la Université Marc Bloch (Estrasburgo).

Anna Clot-Garrell

Licenciada en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona y graduada de máster por la Lancaster University. Actualmente realiza el doctorado en Sociología en la Universitat Autònoma de Barcelona y es miembro activo del grupo de investigación ISOR participando en diversas investigaciones.

QUIERO SABER

Lectora, lector, este libro le interesará si usted quiere saber:

- Por qué Peter Berger es uno de los sociólogos más reconocidos internacionalmente.
- Por qué entiende la sociología como una disciplina humanística.
- Qué quiere decir cuando afirma que la sociedad es una construcción social.
- Cómo entiende y estudia el fenómeno religioso.
- Qué papel tienen la secularización y el pluralismo religioso en las sociedades contemporáneas.

Índice

QUIERO SABER **7**

La AVENTURA SOCIOLÓGICA **13**

UN BREVE RETRATO INTELECTUAL **21**
Viena, después de *Fin de siècle* 21
El descubrimiento sociológico 22
Un sociólogo en toda regla 23
Apogeo intelectual. El regreso a Nueva York 24
Nuevos intereses intelectuales: modernización y capitalismo 26
La culminación de las inspiraciones vienesas 27

LA SOCIOLOGÍA COMO PASIÓN Y VOCACIÓN **29**
El oficio de sociólogo. ¿Quién es y qué hace el sociólogo? 29
De un objeto corriente a una mirada muy particular: la perspectiva sociológica 34

La sociología, una disciplina humanística 40

DE COMO LO TRIVIAL SE CONVIERTE EN ESENCIAL: LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO 45
La paradoja de la dialéctica social 46
Las intuiciones de Schütz: conocimiento, vida cotidiana y realidades múltiples 51
El proceso de construcción social de la realidad 58
La exteriorización o la sociedad como producto humano 60
La objetivación o la sociedad como una realidad objetiva 63
La interiorización o el ser humano como producto social 67

LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN 75
¿Cómo definimos la religión? El debate entre definiciones sustantivas y funcionales 77
Lo sagrado y lo profano 79
La teoría de la secularización o cuando un sociólogo sabe rectificar 83
Desecularización o la efervescencia religiosa 86
Pluralismo, el concepto clave 88
La excepción europea y las élites seculares 94
Ética económica y religión 97
«Max Weber en Guatemala» 98
El Opus Dei, la transición española y las preguntas sin resolver 100

Bibliografía **103**

Obras principales **107**

Cronología **111**

Palabras clave **117**

La AVENTURA SOCIOLÓGICA

Peter L. Berger es uno de los sociólogos contemporáneos de más renombre. Su *Invitación a la sociología* (1963) es lectura obligada en universidades de todo el mundo mientras que *La construcción social de la realidad* (1966), escrita con Thomas Luckmann, es una de las obras más influyentes de la sociología del siglo xx. Además, sus múltiples aportaciones en el campo de la sociología de la religión y el liderazgo de numerosos proyectos de investigación de alcance internacional le han consolidado como un sociólogo de referencia mundial.

A pesar de la magnificencia del personaje, justo es decir que Peter Berger rompe con todos los tópicos de lo que cabría esperar de un académico y sociólogo de primera división. Es una *rara avis* no sólo por su fino olfato y originalidad a la hora de formular nuevos interrogantes para la investigación sociológica, sino también –y sobre todo– por su escritura entendedora y capacidad extraordinaria para convertir

lo más complicado en algo sencillo y accesible para los más profanos en la materia.

Berger es también un personaje singular. Las relaciones vitales y académicas que marcan su entrada en el campo de la sociología son una buena muestra de ello. En su libro autobiográfico *Adventures of an accidental sociologist* (2011), explica que su vocación era ser ministro de culto luterano pero que, por casualidad, fue a parar al mundo de la sociología. En la New School for Social Research, una institución peculiar en el contexto universitario americano por ser refugio de científicos sociales europeos huidos del nazismo, Berger encuentra el ambiente intelectualmente vibrante que despierta su pasión por la sociología. Carl Mayer, Alfred Schütz o Albert Salomon fueron algunos de los profesores que más le influyeron. En numerosos trabajos les ha agradecido que le transmitieran esa mirada sociológica incisiva, comprensiva y elaborada a partir de la reflexión en torno a las obras de los clásicos de la sociología. Autores, por otro lado, bastante desconocidos para el gran público. Sus teorías, pero, y especialmente en el caso de Alfred Schütz, han ganado presencia dentro de la sociología gracias, en buena parte, al protagonismo que les atribuyen Peter Berger y también Thomas Luckmann.

Desde esta entrada «accidental» en el mundo de la sociología, podríamos decir que toda su trayectoria académica ha seguido caminos poco ortodoxos. Berger siempre se ha movido en los umbrales de las grandes instituciones universitarias americanas, y ha mos-

trado una fuerte desconfianza hacia el mundo académico en general. De hecho, hace sátira constante de la ingenuidad de los «integrantes de los clubes universitarios», a quienes ve como esnobs y cortos de miras y considera excesivamente animados en un diálogo autoreferencial y con poca capacidad para comprender qué sucede más allá de su torre de marfil. Y es que Peter Berger, más que presentarse como un académico, se define a él mismo como un sociólogo en un sentido fenomenológico del término, como una manera de ser y estar en el mundo. El oficio de sociólogo como «una fascinación inmensa por las ocurrencias del mundo humano y un esfuerzo para poder comprenderlas» (2011:260).

Este hecho parece que se traduce en un estilo propio que entronca con la mirada de los clásicos de la sociología, en el sentido de cuestionarlo todo, sin miramientos, siempre añadiendo un toque de humor agudo. Esta curiosidad incesante e interrogación pícara se hacen patentes en todas sus obras, y le han llevado a investigar temáticas tan diversas como la fe Bahá'í en su tesis, las relaciones entre modernidad y desarrollo económico en países de América Latina y África o el sentido del humor, así como a ser financiado por vías tan pintorescas como la industria tabaquera, fundaciones benéficas, empresarios tejanos o filántropos interesados en la sociología.

Berger no se enzarza en debates teóricos y conceptuales que requieran meticulosidad o en los que sea preciso recitar autores con tono erudito. A pesar

de que su obra es eminentemente de carácter teórico, Berger rehuye y critica, como C. Wright Mills (1959), los grandilocuentes laberintos teóricos, que ve de una complejidad gratuita y, a menudo, con cierta sospecha. De hecho, es un gran defensor de la sociología como ciencia empírica, a pesar de no ser un hombre de trabajo de campo, o, por lo menos, de no ser un hombre acostumbrado al tipo de trabajo de campo que explicaríamos en una asignatura de técnicas de investigación o metodología. Su aproximación al terreno es, a veces, un poco desmañada, es su interés personal el que le empuja y le guía. Por eso, cuando cree que ya tiene una respuesta a sus preguntas, acostumbra a perder el interés por el tema concreto que le ocupaba; es, pues, su curiosidad la que define el objeto sociológico o la que marca los límites y el alcance de su trabajo. Peter Berger más bien ha hecho mofa de aquellos que, quizás en un extremo contrario, construyen todo su pensamiento sociológico –o la falta de este– detrás de grandes artefactos metodológicos adornados con horas y horas de trabajo de campo pero sin una reflexión que provoque una ruptura con el mundo de las certezas que se dan por sentado.

Al mismo tiempo, pero, también es plenamente consciente de los límites de su aproximación y por eso es frecuente encontrar en sus libros afirmaciones como «eso habría que comprobarlo empíricamente». En otros casos, ha intentado suplir dicha carencia estableciendo colaboraciones con otros científicos e in-

telectuales de su confianza, como David Martin con los pentecostales, Joan Estruch con el Opus Dei o Robert Hefner con el islam. Y lo ha hecho siguiendo el *coffee-house principle*, la metodología interdisciplinaria de trabajo en grupo que ha sido el *modus operandi* de sus investigaciones como director del Institute on Culture, Religion and World Research Affairs (CURA) de la Universidad de Boston.

A Peter Berger no le gusta que le hagan preguntas del estilo: «¿Y usted a qué se refería exactamente en la página 5 de la primera edición de su libro...?». Las encuentra una pérdida de tiempo. No le gusta recrearse en su obra, a pesar de que ya se han escrito algunos libros monográficos y alguna tesis doctoral. Para él, un texto escrito ya tiene vida propia y no acostumbra a revisarlo o comentarlo. En cualquier caso, sería un nuevo texto. Un nuevo escrito. Lo que considera resuelto no le interesa, a pesar de que no teme rectificar –como, de hecho, ha demostrado con su aproximación a la teoría de la secularización, como veremos más adelante.

Estas son algunas de las características que le convierten en un sociólogo académicamente atípico. La sociología es como un juego y puede ser divertida. Ni la labor de erudito, de sabelotodo o de rata de biblioteca encajan con su talante. Sin embargo, esto no quiere decir que en ocasiones no se lamente del mal uso que se ha hecho de algunas de sus aportaciones y, especialmente, de *La construcción social de la realidad* (1966). Berger se distancia con firmeza de todas

las lecturas –o apropiaciones– que, desde versiones posmodernas, se han realizado del libro que escribió junto con Thomas Luckmann. Asímismo, se lamenta cuando desde la derecha más rancia se utilizan sus teorías para decir cosas que él nunca ha afirmado. Y es que nada más lejos de su intención: Berger es el hombre que ha luchado toda su vida para encontrar el *middle ground* entre el relativismo y el fanatismo, entre el nihilismo y el fundamentalismo, entre el orden y el caos. Es el hombre que ha hecho de la búsqueda del sentido una sociología llena de sentido. La sociología del conocimiento le ha ayudado a desarrollar una perspectiva desde donde poder entender que, a pesar de que la búsqueda de sentido es constitutiva del ser humano, la sociedad es la gran coartada que nos permite mantener la angustia a raya y la duda en suspenso.

A la vez, desde la sociología de la religión ha abordado su gran preocupación teológica: entender, sin caer ni en el fundamentalismo ni en el relativismo, de qué forma puede sobrevivir la fe en un mundo donde la religión deja de ser «heredada» para pasar a ser escogida. De esta inquietud originada en el marco de la teología y de su propia vivencia, Berger construye una de las aportaciones sociológicas más sólidas de los últimos tiempos. Este libro que tenéis en vuestras manos es una presentación a su obra.

A pesar de que no es una tarea fácil hacer divulgación de un sociólogo que es un maestro de la divulgación y que hace sociología para ser entendida, las

páginas que siguen son un intento de aproximarse de manera clara y concisa a su universo. Por honestidad, tenemos que confesar de entrada que nuestra explicación de Berger refleja, inevitablemente, nuestra propia mirada particular a su obra. Una mirada en la que hay determinadas aportaciones que tienen un peso preponderante –como *Invitación a la sociología* (1963) o *La construcción social de la realidad* (1966)– mientras que otras –como *La revolución capitalista* (1986)– son prácticamente ausentes. Las limitaciones de espacio explican, en buena parte, la necesidad de discernir lo que nos ha parecido más interesante para el lector de este libro. No podemos negar, pero, que nuestras propias inclinaciones teóricas y de investigación, y las del centro de investigación en el que trabajamos, han jugado un papel clave en esta elección. Hay que reconocer especialmente el papel de Joan Estruch, que desde hace años nos ha hecho de cicerone –a nosotras y a un buen número de sociólogos catalanes– de la obra de Berger. El vínculo personal y de amistad que une Estruch y Berger se ha nutrido, principalmente, de su interés común por la sociología del conocimiento y la sociología de la religión. Un interés que no se ha hecho extensivo al campo de la sociología del desarrollo y la modernidad, donde Berger ha desarrollado un pensamiento que no ha obtenido demasiada repercusión en nuestro país y que nosotros hemos decidido, también, tratar sólo superficialmente.

Aprovechamos esta introducción para agradecer al profesor Joan Estruch –a quien, por cierto, debemos el subtítulo de esta obra– su maestría sociológica y su sensibilidad a la hora de aproximarnos a la figura de Peter Berger. Y, obviamente, también damos las gracias al propio Peter Berger, que con muy buena disposición acogió en su centro de Boston a una de las coautoras de este libro, compartió largos ratos de conversación con ella y le transmitió su curiosidad infinita por los asuntos humanos.

UN BREVE RETRATO INTELECTUAL

Antes de adentrarnos propiamente en la obra de Peter Berger y en sus principales aportaciones, nos gustaría hacer una primera parada: un breve paseo por la trayectoria del sociólogo, que nos dará el marco de referencia y algunas pistas más para empezar a interpretar y comprender su obra y sus principales aportaciones.

Viena, después de *Fin de siècle*

Peter Berger nace el 17 de marzo de 1929 en la ciudad de Viena (Austria) en el periodo de entreguerras, una época tumultuosa a nivel económico y político marcada por el ascenso de los totalitarismos en Europa. Durante el nazismo, la familia Berger se refugia en Palestina y Peter es enviado a estudiar en un

internado de Inglaterra hasta los 17 años, cuando la familia emigra a Estados Unidos.

Durante toda su vida, el sociólogo mantiene un vínculo afectivo con la ciudad austríaca y, particularmente, una fascinación por la Viena de fin de siglo. De una forma u otra, las raíces vienesas se hacen visibles en su trayectoria. Por ejemplo, en su *modus operandi* interdisciplinario a la hora de dirigir investigaciones inspirado en las tertulias en los cafés vieneses o en las referencias a la novela *El hombre sin atributos* de Robert Musil, su escritor preferido.

El descubrimiento sociológico

La familia Berger se instala en Nueva York a mediados de los años cuarenta. Berger tiene 18 años. Movido por la vocación religiosa, quiere estudiar teología para ser ministro de culto luterano. Finalmente, pero, se decanta por posponer su carrera de teología y decide estudiar sociología con el objetivo de conocer más a fondo la sociedad americana donde tendría que trabajar.

En el año 1949 empieza la licenciatura de sociología en horario nocturno en la New School for Social Research, la única universidad que le permitía trabajar a tiempo completo para sufragarse los estudios. Una institución, por otro lado, peculiar en el contexto americano. Fundada en 1919 por un grupo de in-

telectuales críticos con la academia americana, aglutinó una parte importante de científicos sociales e intelectuales exiliados de Europa durante el ascenso del nazismo y la Segunda Guerra Mundial. Portadora de la tradición de pensamiento europeo, Berger descubre su pasión por la sociología en dicha universidad y forja su visión, influenciada particularmente por tres profesores: Albert Salomon, Alfred Schütz y Carl Mayer.

Berger continúa sus estudios postuniversitarios cursando un máster y un doctorado en la misma universidad. Así, en 1954 se doctora con una tesis de máster sobre la religión en una comunidad puertorriqueña protestante de East Harlem (Nueva York) y con una tesis doctoral de carácter más histórico sobre la Fe Bahá'í. En este sentido, a pesar que abandona la idea de seguir la carrera como ministro de culto religioso, la cuestión religiosa no pasa a ser un tema secundario en sus estudios de sociología. Es más bien al contrario, la propia vivencia e interés personal alimentan su imaginación sociológica y el estudio del fenómeno religioso se convierte en un eje central de su obra.

Un sociólogo en toda regla

Recién doctorado, Berger se ve forzado a cumplir con el servicio militar obligatorio. Este hecho frustra

la posibilidad de continuar en la New School for Social Research y participar en un proyecto de investigación dirigido por Carl Mayer. Proyecto que llevará a cabo su amigo y colega, Thomas Luckmann.

A pesar de este hecho, a Berger se le abren nuevas puertas en el periodo postuniversitario. Dirige su primera investigación, un encargo de la Academia Protestante de Bad Boll, que le obliga a trasladarse a Alemania durante un año, donde conoce a la que será su esposa, Brigitte Kellner.

De nuevo en Estados Unidos, Berger trabaja por primera vez como profesor universitario en el Woman's College de la University of North Carolina y escribe sus primeros libros: *The precarious vision: a sociologist looks at social fictions and christian faith* (1961), *The noise of solemn assemblies: christian commitment and the religious establishment in America* (1962) e *Invitation to sociology: a humanistic perspective* (1963). El éxito inmediato de este último le permite volver a la New School y trabajar, propiamente, en un Departamento de Sociología.

Apogeo intelectual. El regreso a Nueva York

La década de los sesenta son años de efervescencia intelectual para Peter Berger y, a nivel político y social, para la sociedad norteamericana en general. De nuevo en la New School for Social Research, Pe-

ter Berger y Thomas Luckmann emprenden la tarea de reformular la sociología del conocimiento recogiendo las enseñanzas de sus maestros. La culminación de este proyecto es la publicación de *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge* (1966), un libro que se convierte en una de las obras centrales de la sociología del siglo XX y consolida la trayectoria científica de Berger y Luckmann. Un dúo que sigue caminos distintos cuando esta reformulación se traduce en la base para una sociología de la religión. La divergencia estriba en la forma de concebir y definir sociológicamente la religión. Así, en 1967, publican por separado *The sacred canopy* (Berger) y *The invisible religion* (Luckmann), a pesar de tener en común la aplicación de la perspectiva de *La construcción social de la realidad* al fenómeno religioso en general y a la situación religiosa del momento en particular.

Desde la publicación de estas dos obras esenciales, Berger y Luckmann se ven confrontados con las distintas interpretaciones de su gran *tractatus* de sociología del conocimiento en el contexto de las rebeliones de los años sesenta, rebeliones que también tienen consecuencias a nivel intelectual dentro de las universidades en la forma de concebir las ciencias sociales y, en particular, la sociología. La reacción de Berger ante este escenario lo aleja de algunas de las posiciones hegemónicas que toman fuerza dentro del Departamento de Sociología de la New School y tiene lugar así el final de esta etapa, marcado también

por un giro de sus intereses intelectuales hacia cuestiones más empíricas que teóricas.

Nuevos intereses intelectuales: modernización y capitalismo

A inicios de los años setenta Berger hace las maletas y se dirige a Nueva Jersey, donde obtiene una plaza en el Douglas College de la Rutger University.

Esta etapa está marcada por algunos cambios en la agenda intelectual. A principios de los años setenta, adquiere importancia su preocupación teórica y práctica hacia los temas de modernización y desarrollo económico. Este hecho lo lleva a dirigir y a desarrollar proyectos en África y América Latina, así como a publicar varios libros, entre los que destacan *The homeless mind: modernization and consciousness* (1973) y *Pyramids of sacrifice: political ethics and social change* (1975). A mediados y finales de los setenta, el interés por dichas cuestiones le conduce hacia un nuevo estadio de su carrera marcado por dos giros en su pensamiento: la revisión y corrección de la tesis de la secularización formulada en *The sacred canopy* (1967) y su posicionamiento respecto al papel clave del capitalismo en los procesos de desarrollo.

La culminación de las inspiraciones vienesas

Los años ochenta marcan una nueva etapa en la trayectoria científica de Peter Berger. En el año 1979 se traslada a la Boston University, donde en 1981 ocupa la plaza de *university professor* (catedrático) en sociología, religión y teología, y en 1985 crea y dirige un centro de investigación interdisciplinario, que todavía existe hoy el Institute on Culture, Religion and World Research Affairs (CURA). En el marco de este instituto de investigación, Berger impulsa proyectos alrededor de tres temáticas: el análisis de los aspectos culturales de la globalización, las diferencias entre Europa y América en cuanto al fenómeno religioso y la dialéctica entre el relativismo y el fundamentalismo en relación también con la religión. Y todo ello lo hace siguiendo su metodología de trabajo en grupo interdisciplinario de raíces vienesas: el *coffee-house principle*.

En este periodo, Berger también publica dos libros en solitario sobre dos de las cuestiones que más le han apasionado a nivel personal y que se han convertido en aspectos transversales de su producción científica. El libro sobre el humor *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience* (1997) y el libro *Questions of faith: a skeptical reaffirmation of christianity* (2004), donde resume su posición teológica.

Los años ochenta y noventa son años, también, de reconocimiento de su trayectoria y contribución científica. Peter Berger recibe numerosos premios y

títulos académicos honoríficos (*doctor honoris causa*) de universidades de varios países, como la Universidad de Múnich, la Universidad de Sofía o la Universidad Renmin de la China, entre otras.

Al cumplir ochenta años, y por normativa de la universidad, Peter Berger se ve obligado a dejar la dirección del Institute on Culture, Religion and World Research Affairs (CURA). Esto no le impide, pero, seguir impulsando investigaciones diversas, asistir a seminarios y encuentros y mantener muy viva la curiosidad y la pasión por la sociología.

LA SOCIOLOGÍA COMO PASIÓN Y VOCACIÓN

El oficio de sociólogo. ¿Quién es y qué hace el sociólogo?

Peter Berger dedica las primeras páginas de su libro *Invitación a la sociología* a explicar qué es –y qué no es– un sociólogo. No es banal ni casual que Berger empiece centrándose en la figura del sociólogo en vez de explicar qué es la sociología como hacen la mayoría de manuales existentes. Para Berger, hacer sociología no consiste en acumular una serie de conocimientos teóricos y poner en solfa algunas técnicas, más bien es de la opinión que por más amplios que sean los conocimientos o por más sofisticadas que sean las técnicas en ningún caso son garantía de una buena sociología. El oficio de sociólogo es esto, un oficio, una artesanía intelectual, como diría C. Wright Mills (1959), y requiere una actitud, una cierta disposición y pasión para mirar, interrogar y cono-

cer el mundo desde una perspectiva muy particular: la sociológica.

Para aclarar un poco más en qué consiste este peculiar oficio, es preciso que pongamos primero sobre la mesa los clichés que pesan sobre la disciplina y que proyectan una imagen a menudo distorsionada de la profesión. Sin ánimo de disgustar demasiado, alerta Berger, quien espera del sociólogo una especie de «salvador» o de «superhéroe» social dispuesto a dar respuesta a los problemas que preocupan a la humanidad y resolverlos, se crea unas expectativas bastante erróneas sobre quién es y qué hace el sociólogo. Dicha imagen se convierte en una fuente de malentendidos, puesto que el sociólogo no es ni un reformador social ni un asesor teórico de asistentes sociales, tampoco es un individuo que se dedica a hacer «cosas buenas» para ayudar a la gente. El sociólogo, dirá Berger, es quien, prioritariamente, quiere indagar en las causas y las consecuencias de los hechos sociales, quien desea *entender* la sociedad en la que vive, y entenderla de una forma *disciplinada*, desde una disciplina que es de carácter *científico*. La sociología es, pues, para Berger, un *intento de comprensión*. Y en este sentido, «el interés del sociólogo es *eminentemente teórico*; o sea, que le interesa la comprensión en sí misma, la comprensión por la comprensión» (2007: 31). Por lo tanto, la mayor o menor capacidad de incidencia del sociólogo en la cuestión o en el sector de la sociedad que esté estudiando y su voluntad –o no– de

implicarse ya es algo que se escapa del ejercicio de su oficio y que pertenece a la vida privada de cada cual.

En esta manera de concebir la empresa sociológica, Peter Berger se declara heredero del sociólogo alemán Max Weber y de su manera de entender la disciplina como «libre de valores» o «valorativamente neutra» (2007: 18). Lo que quiere conocer el sociólogo en la medida de lo posible cuando investiga un fenómeno social es «lo que hay», por más inesperada, paradójica o absurda que se pueda presentar la realidad social, no «lo que desearía ver o encontrar». Sin embargo, ni Weber ni Berger niegan que el sociólogo pueda tener una ideología determinada, ni tampoco piensan que sea peyorativo que uno tenga sus propios valores y que estos puedan guiar la motivación inicial de la investigación. Pero una vez iniciada la investigación, las propias preferencias tienen que ser puestas en cuarentena haciendo prevalecer la integridad científica. Se trata, en definitiva, de ser consciente de los propios valores y prejuicios pero mantenerlos a raya –a pesar de no ser una tarea fácil– para que afecten lo menos posible al proceso de investigación.

Ahora bien, de todo ello no se desprende que el sociólogo sea por naturaleza un ser frío, distante, que se lava las manos ante las cuestiones que preocupan a la gente y/o a la sociedad que le ha tocado vivir. El sociólogo podrá preguntarse por los objetivos de quienes le pagan sus investigaciones y cuestionarse la utilidad y/o la aplicación de su trabajo, pero en el momento que pisa este terreno –no obstante importan-

te, nos dice Berger–, «abandona el marco sociológico de referencia como tal, para adentrarse en el terreno de unos valores, unas creencias y unas ideas que no son patrimonio exclusivo de los sociólogos» (2007: 31). Y es que si bien el sociólogo puede utilizar las implicaciones prácticas de sus conclusiones para construir una sociedad más humana –de hecho, el conocimiento sociológico ha jugado un papel clave al cuestionar, por ejemplo, el modelo de segregación racial en las escuelas norteamericanas o al hacer evidente el papel de los prejuicios en el funcionamiento de la justicia–, también puede no hacerlo, y eso no incidirá en la calidad científica de su investigación ni le convertirá en mejor o peor sociólogo. Siendo muy afín a la noción weberiana de vocación científica, pues, Berger concibe al sociólogo como aquel que tiene dos sombreros: uno como miembro de una comunidad académica particular, y por consiguiente comprometido con unas reglas científicas, y otro como miembro de una sociedad concreta, y por lo tanto sujeto político susceptible de emitir juicios morales. Los dos sombreros son distintos. Para ser honesto con su oficio, nos dice Berger, el sociólogo siempre tiene que aclarar qué sombrero lleva puesto cuando hace cualquier afirmación (2011).

Finalmente, Berger también se aleja de las imágenes recurrentes del sociólogo embriagado de cientificidad como las de un compilador de encuestas o las de un artífice de modelos estadísticos y teorías tan complejas que sólo puede entenderlas –y aún con di-

ficultades!– el propio autor. Unos y otros acaban diciendo poca cosa sobre la sociedad contemporánea, incapaces de ver que sus grandes montañas de datos, sus teorías y artificios metodológicos no se corresponden con la realidad empírica ni pueden trasladarse a esta. A sí pues, el sociólogo, en su voluntad de interpretar y entender la sociedad, tiene que tener muy claro que las reglas de su oficio son científicas, pero sin perder el norte respecto a su sentido y alcance.

> [El sociólogo] debe ocuparse de cuestiones metodológicas. La metodología no constituye su objetivo. Su objetivo, recordémoslo una vez más, es intentar comprender la sociedad. La metodología tiene que ayudarlo a lograr dicho objetivo. Por otro lado, y para comprender la sociedad (o el sector que esté estudiando), el sociólogo usará toda una serie de medios, entre los que figuran las técnicas estadísticas. La estadística puede ser de gran utilidad para responder ciertas preguntas sociológicas. Pero la estadística no es sociología. Como científico, además, el sociólogo deberá preocuparse por la significación exacta de los términos que emplea. Es decir, tendrá que vigilar su terminología. No es que tenga que encuñar forzosamente un lenguaje nuevo por su cuenta, pero tampoco puede usar ingenuamente un lenguaje corriente.
>
> Berger, P.L., (1986). *Invitación a la sociología: una perspectiva humanística.*

De un objeto corriente a una mirada muy particular: la perspectiva sociológica

Hemos dicho que la sociología es para Berger un *intento de comprensión*. Y un *intento de comprensión* desde una perspectiva muy concreta que, por otro lado, no es ni intemporal ni necesaria. A pesar de que podemos encontrar antecedentes en los escépticos griegos, en los *Prolegómenos* de Ibn Khaldoun o en las obras de Maquiavelo, la sociología, como forma de pensamiento, nace propiamente en la Europa moderna y occidental, en el marco de los procesos de industrialización y crecimiento de las ciudades que hicieron tambalear las formas de vida tradicional y despertaron un interés y una voluntad por el estudio científico de la vida social como una disciplina específica. En este sentido, dice Peter Berger, el desarrollo de la sociología en este contexto particular no es ni arbitraria ni casual y, de hecho, las características principales de la sociología como perspectiva de pensamiento y conocimiento son en buena parte propias de la modernidad.

El objeto de estudio de la sociología, como hemos mencionado, es la sociedad, entendida como «un gran complejo de relaciones humanas, o, dicho en lenguaje más técnico, como un sistema de interacción» (2007: 42). Ahora bien, para el sociólogo la sociedad no está determinada por criterios cuantitativos. Así, la colectividad japonesa es sociedad tanto si tomamos como referencia Japón como si ob-

servamos la comunidad nipona establecida en nuestra ciudad, barrio o escalera de vecinos. Habrá sociedad siempre que haya un complejo de relaciones suficientemente unitario como para ser analizado por él mismo, como una entidad autónoma y distinta de otras del mismo tipo. Desde esta concepción, para Berger la sociología es un oficio y una inquietud, es decir, una curiosidad infatigable por todo lo que tenga que ver con el mundo humano y, principalmente, por las cuestiones más mundanas y en –apariencia– más triviales. Allí donde haya gente que se encuentre y se relacione, habrá un sociólogo asomando la nariz y haciendo las mismas preguntas: «¿qué hacen ustedes aquí?, ¿qué relaciones hay entre ustedes?, ¿cómo se organizan estas relaciones en instituciones?, ¿qué son las ideas colectivas que mueven a los hombres y a las instituciones?» (2007: 34).

La sociología, pues, no siente demasiada inclinación por lo exótico, excepcional y/o insólito, sino más bien por lo banal y cotidiano que configura nuestra vida de cada día. En este sentido, los fenómenos que estudia el sociólogo no le son exclusivos. De hecho, suelen ser bastante conocidos por todo el mundo e incluso objeto de estudio de otras disciplinas como la economía o la psicología. Por lo tanto, cabría preguntarse cuál es la especificidad de la disciplina sociológica. Y Berger nos respondería sin tapujos: la particularidad es la perspectiva desde la cual observamos estos mismos fenómenos y el tipo de preguntas que nos formulamos.

> En general el sociólogo se mueve por unos sectores de la experiencia que le son familiares, a él y a la mayoría de los miembros de su sociedad. Estudia comunidades, instituciones y actividades que cada día salen en los periódicos. Sin embargo, detrás de sus estudios late otro tipo de emoción del descubrimiento: no es la emoción de encontrarse con lo que es perfectamente desconocido, sino la emoción de descubrir que lo que ya nos era conocido cambia radicalmente de significado.
>
> Berger, P. L., (1986). *Invitación a la sociología: Una perspectiva humanística*.

Ponernos las gafas de sociólogo para observar los fenómenos sociales no sólo supone prestar atención a lo que nos es familiar sino también una cierta predisposición a ser algo «desafiante», a tener interés por mirar más allá de las apariencias, por interrogar todo lo que se nos presente como «evidente». Entroncando con el arte de la desconfianza de Nietzsche y con los llamados maestros de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud–, hacernos preguntas sociológicas implica cuestionar las certezas que fundamentan nuestra vida cotidiana. Detrás de esta actitud, hay una concepción muy peculiar de la realidad social que es a la raíz de la sociología: más allá de la fachada visible de los edificios del mundo humano, hay toda una estructura oculta e invisible de significados, intereses y fuerzas que pasan desapercibidas en nuestros quehaceres diarios. Dicho de forma más sencilla: «las cosas no son lo que parecen» (2007: 37). Es más, no sólo

no son lo que parecen, sino que, a menudo, hay una voluntad claramente engañosa y/o artificiosa en la fachada. Es la versión oficial de la realidad, apoyada por los que, en palabras de Berger, disponen de capacidad para construir un discurso respetable, que la mayoría de la población asume como cierto.

Todo esto puede sonar muy abstracto pero no lo es en absoluto. Se trata de poner en entredicho cuestiones tan diversas y genéricas como, por ejemplo, el amor romántico, y tan concretas como puede ser la preocupación de los gobiernos por resolver la delincuencia. El sociólogo, ante estos asuntos, no se interesará por el «problema» que suponen los delincuentes sino por la ley, y tampoco se preguntará por qué la gente se divorcia o se separa sino por qué se casa. Esta tendencia a dar la vuelta a las cosas conduce al sociólogo a preocuparse por un tipo de cuestiones y a formular los problemas de una forma bastante distinta a como la gente generalmente entiende los «problemas sociales».

> El problema sociológico siempre es el de la comprensión de los hechos que suceden, en términos de interacción. El problema sociológico no es tanto el de saber por qué algunas cosas «van mal» desde el punto de vista de las autoridades y de los que tienen la sartén por el mango, como el de llegar a entender cómo funciona todo el sistema, cuáles son los presupuestos en los que se apoya, y a través de qué medios se mantiene trabado.

Berger, P. L., (1986). *Invitación a la sociología: Una perspectiva humanística.*

De este modo, uno de los ingredientes principales de la perspectiva sociológica a la hora de interrogar la realidad social es su voluntad *desenmascaradora* y eminentemente *crítica*, que no debe entenderse en un sentido conspirador, sino como un imperativo metodológico. Es decir, se trata del método a través del cual el sociólogo puede marcar una cierta distancia con el medio social que le es propio y familiar y adentrarse en los diferentes niveles de significación que esconden los acontecimientos humanos y que le son difícilmente visibles a primera vista. En este sentido, hacer sociología implica, necesariamente, adoptar una actitud de desconfianza, suspicacia y duda sistemática hacia todo lo que consideramos «natural» en nuestra sociedad.

Estas dos características nos conducen inevitablemente a considerar una tercera: el carácter *relativizador* de la perspectiva sociológica. No sólo las cosas no son lo que parecen, sino que, de hecho, podrían ser muy distintas de como son (1981). Determinadas épocas históricas y/o momentos de crisis –como el derrumbamiento del mundo y la mentalidad tradicional y el advenimiento de la modernidad– o una vida al umbral de los «mundos oficiales» –ya sea como forastero o recién llegado–, pueden favorecer que brote este componente relativizador, pero en sí misma, nos dice Berger, la sociología tiende, de forma inevi-

table, a relativizar las pretensiones de verdad absoluta (2007). Y es que el «choque» del sociólogo cuando desmonta o desenmascara lo que le es familiar conlleva un elemento potencialmente relativizador. Todo lo que inicialmente parecía inmutable, ahora, de repente, como por arte de magia, se convierte relativo en el tiempo y en el espacio. Siguiendo lo que decía Pascal, «lo que es verdad a un lado de los Pirineos, en el otro es mentira» (1981: 60), Berger reclama una sociología que haga de la comparación –entre territorios, épocas históricas o grupos humanos– una estrategia metodológica. Comparar nos permite poner en evidencia el carácter relativo y contextual de los fenómenos humanos, ser más meticulosos a la hora de entender las variables que entran en juego en un fenómeno particular.

Así, Berger añade un último ingrediente a la perspectiva sociológica: el motivo *cosmopolita*. Un cosmopolitismo que para el sociólogo es un sentirse cómodo en todas partes, curioseando, vagando y pensando por mundos sociales diversos y emprendiendo viajes intelectuales de todo tipo. Por consiguiente, cualquier estrechez de miras en los intereses o temas de investigación será siempre, en palabras de Berger, una señal de peligro o un mal comienzo para la aventura sociológica (2007).

> La perspectiva sociológica es una perspectiva abierta, panorámica, emancipada, sobre la vida humana. El buen sociólogo es una persona aficionada a aquello que es diferente, interiormente abierta a

la riqueza infinita de las posibilidades humanas, deseoso de descubrir nuevos horizontes y nuevos mundos de significación.

Berger, P. L., (1986). *Invitación a la sociología: Una perspectiva humanística*.

La sociología, una disciplina humanística

Hasta aquí hemos intentado dibujar las coordenadas principales por donde se mueve Peter Berger a la hora de entender el oficio y la aventura sociológica. Una aventura que más que una travesía solitaria por el desierto, Berger la entiende como un diálogo con el resto de ciencias sociales y humanas –de una manera especial con la historia–, con las que comparte una misma música de fondo: «¿qué quiere decir ser una persona, y que quiere decir serlo en una situación determinada?» (2007: 199). Esta preocupación por la condición humana que hace de la sociología una prima hermana de las humanidades es también una de las razones por las que Berger concibe la disciplina como humanística. Sin embargo, hay otros motivos que explican esta calificación y que van más allá de las afinidades con una tradición de pensamiento para situarnos en otro plan: las implicaciones humanas de ejercer este tipo de perspectiva de pensamiento y conocimiento.

El sociólogo, hemos dicho, se mueve por unos medios que le son familiares, conocidos, a diferencia del astrónomo, que explora otras galaxias. Este hecho requiere, según Berger, una mínima sensibilidad hacia todo lo humano por más vulgar que pueda parecer a quien se lo mira desde fuera. Requiere, también, una serie de valores específicos –como el arte de saber escuchar y evaluar la investigación prescindiendo de los propios prejuicios–, y una dosis importante de sentido del humor –que no deja de ser una forma de cuestionar lo que para la mayoría resulta «serio» a la vez que nos evita caer en un cientifismo narcisista. De este modo, la sociología nos ofrece la posibilidad de estar entre bastidores y descubrir las intimidades y las vergüenzas. En este viaje apasionante de redescubrimiento de lo conocido, es donde Berger justifica esencialmente la sociología como disciplina humanística, como perspectiva de pensamiento y conocimiento que nos humaniza.

> Encima del pequeño escenario los muñecos bailan, van de un lado para otro obedeciendo los hilos que les mantienen sujetos, y así van representando los pequeños papeles que les corresponden. Aprendemos a comprender la lógica de este teatro y acabamos dándonos cuenta que somos nosotros mismos los que estamos bailando encima del escenario. Descubrimos cuál es nuestra localización en la sociedad y tomamos conciencia de nuestra propia posición, colgados de unos hilos. Por un instante nos identificamos realmente con los muñecos: somos títeres. Pero inmediatamente entendemos que hay una diferencia básica entre el teatro de títeres

> y nuestra propia representación teatral. A diferencia de los títeres, nosotros tenemos la posibilidad de dejar de bailar, de pararnos, de mirar hacia arriba y de tomar conciencia de los mecanismos que hacen que nos movamos. Y este es el primer paso hacia la libertad.
>
> Berger, P. L., (1986). *Invitación a la sociología: Una perspectiva humanística*.

Cabe decir, pero, que la sociología no es un viaje gratuito ni inocuo del que se regresa como si no hubiera pasado nada. La dosis de libertad que implica la conciencia que la realidad es socialmente construida también comporta otro tipo de responsabilidades e implicaciones humanas que, a pesar de situarse en los umbrales del propio marco de referencia sociológico, no son por eso menos importantes para Berger.

La sociología se convierte, de este modo, en un «antídoto» para el sociólogo contra el «veneno» de lo que Jean-Paul Sartre denominó la «mala fe», que consiste en «tomarse como obligatorio lo que, de hecho, es voluntario» (2007: 171). Y es un antídoto porque a través de la sociología no podemos hablar de obligaciones en términos absoutos: lo que hay son elecciones, opciones, que se esconden bajo la apariencia de algo ineludible. Los ejemplos de Berger son ilustrativos: el del empresario que dice que «se ha visto obligado» a despedir a diez trabajadores o el del juez que dicta una sentencia de pena de muerte «porque es su trabajo y no ha podido hacer nada». Berger nos dice: siempre hay otras opciones, y utilizar de excusa

la sociedad para justificar lo que es una elección personal es un acto de «mala fe». Aprender el oficio del sociólogo, pues, puede ser una pasión pero también puede conllevar sufrimiento ante el abismo que supone asumir la propia libertad y sus consecuencias.

Asímismo, no sólo puede comportar un cierto sufrimiento sino también un riesgo. Hacer sociología, como hemos visto, nos predispone a una actitud de suspicacia respecto todo lo que se presenta como evidente o absoluto, y este hecho puede convertir al sociólogo en un auténtico aguafiestas. El sociólogo es el típico individuo que tímidamente levanta la mano y pregunta «¿y por qué?» ante algo que todo el mundo ve clarísimo. Esto le convierte en un personaje subversivo en potencia: el germen de la desconfianza y la sospecha se ha instalado en su cerebro y esto lo hace menos propenso a dejarse engañar por cualquier «propaganda». Sin embargo dejadnos advertir de entrada que esto tampoco quiere decir que un sociólogo sea un revolucionario camuflado. La sociología nos muestra el carácter construido –y por lo tanto frágil y precario– de la vida social, pero también nos hace evidente que el ser humano necesita un mundo social –y sus normas, rutinas, instituciones– para poder sobrevivir, como veremos a continuación. Inevitablemente, por lo tanto, todo potencial revolucionario acaba –tarde o temprano– desactivado, y las viejas normas, rutinas e instituciones son sustituidas por unas nuevas, también construidas y presentadas como evidentes, como «naturales».

DE COMO LO TRIVIAL SE CONVIERTE EN ESENCIAL: LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Hacer referencia a la sociología del conocimiento de Peter Berger implica, forzosamente, hablar también de Thomas Luckmann. Ambos publicaron en 1966 el libro *La construcción social de la realidad*, que ha tenido una gran importancia en el desarrollo de la teoría sociológica contemporánea y que fue considerado el quinto libro más importante de la sociología del siglo XX por los miembros de la Asociación Internacional de Sociología.

Luckmann, nacido en Europa a principios del siglo XX y que emigró a Estados Unidos de joven, conoce a Peter Berger en la New School for Social Research e inician una amistad que será muy fructífera en términos sociológicos. Elaboran a cuatro manos el corpus teórico de la sociología del conocimiento y publican, también, varios artículos y libros. Además, los dos han hecho de la sociología de la religión una

de sus especialidades. Sin embargo, en este terreno las colaboraciones han sido más escasas, puesto que los dos autores divergen en algunos de sus planteamientos, como explicaremos en el próximo capítulo.

En cualquier caso, cabe decir de entrada que, al leer *La construcción social de la realidad*, es imposible averiguar y discernir cuales son las aportaciones de Berger y cuales las de Luckmann. El libro fue concebido, pensado, debatido y escrito conjuntamente por ambos autores en una conversación fructífera que les llevó bastantes años. Además, podemos aventurarnos a afirmar que los orígenes remotos del libro se remontan a las clases que Alfred Schütz impartía en la New School –sus intuiciones inspiraron el planteamiento inicial de la obra– y siguió durante algunas de las vacaciones que los dos sociólogos –con sus respectivas familias– pasaron juntos.

La paradoja de la dialéctica social

El propósito de Berger y Luckmann con la publicación de *La construcción social de la realidad* es hacer un «tratado sistemático y teórico de sociología del conocimiento» (1988: 7). Sin embargo, no sería osado afirmar que el libro va mucho más allá: plantea una explicación plausible para comprender la acción social y sus consecuencias, a la vez que nos ofrece una lectura actualizada de los clásicos de la disciplina. En

contra de la tendencia dominante de convertir Marx, Weber o Durkheim en pensadores antagónicos, Berger y Luckmann ponen sus aportaciones en diálogo y las hacen complementarias.

«La conciencia del hombre está determinada por su existencia social», nos dice Marx recordándonos que el conocimiento tiene una relación de dependencia con las condiciones materiales de la existencia (1988: 17). Es decir: lo que sé, creo o conozco no es que lo sepa, lo crea o lo conozca por azar o surja de la nada. El hecho mismo de pensar, el tipo de pensamientos que tenemos y la manera como pensamos están íntimamente relacionados con la posición que ocupamos en el mundo material. Berger y Luckmann recogen esta aportación de Marx y la convierten en un viaje de ida y vuelta afirmando que no es sólo que la conciencia del hombre está determinada por su existencia social sino que, también, la existencia social está determinada por la conciencia del hombre.

Se inicia, así, «el problema del huevo y la gallina»: ¿qué es antes, la conciencia del ser humano o la existencia social que la hace posible? O, formulado en términos más sencillos: ¿qué es antes, el ser humano o la sociedad? ¿Puede existir una sociedad sin seres humanos o seres humanos sin sociedad? Berger y Luckmann aportan su respuesta y es la siguiente: los seres humanos y la sociedad tienen una relación dialéctica y es la existencia de uno –el ser humano– la que hace posible la existencia del otro –la sociedad–

y a la inversa. Es, lo que ellos llaman la *paradoja de la dialéctica social*.

No podemos concebir la existencia de los seres humanos sin sociedad sino, que «el homo sapiens es siempre, y en esa misma medida, homo socius» (1988: 70). En otras palabras, el ser humano es un ser social y lo que le hace humano es, fundamentalmente, el hecho de nacer y crecer en sociedad. En este sentido, un individuo que al nacer es abandonado solo, al margen de la sociedad, difícilmente podrá subsistir. Y es que, a pesar de ser famosas y conocidas las películas sobre los niños salvajes criados en la selva, estos casos son una rareza muy excepcional.

Al mismo tiempo, imaginar la posibilidad de una sociedad sin seres humanos es tan absurdo como hablar de un bosque sin árboles. Así, a pesar de que la realidad social se nos presenta como algo externo a nosotros, es importante tener en cuenta que sin los individuos que actualmente vivimos y actuamos en el mundo –y los que nos han precedido– no habría sociedad. Somos los seres humanos los que producimos y construimos permanentemente el mundo social, lo dotamos de sentido y le atribuimos carácter de realidad. Para que exista una sociedad es una condición *sine qua non* que haya seres humanos: el ser humano es un producto de la sociedad a la vez que la sociedad es una producción humana. Este argumento es a la raíz de la teoría de Berger y Luckmann y configura su tesis principal. Una tesis que se nutre, simultánea y fundamentalmente, de las aportaciones

de dos de los grandes padres de la sociología: Émile Durkheim y Max Weber. Para los autores de *La construcción social de la realidad*, las teorías de Weber y Durkheim son, en buena medida, dos caras de una misma moneda.

Por un lado, Berger y Luckmann afirman que cuando Durkheim nos anima a analizar «los hechos sociales como cosas» (1988: 35), nos está alertando del carácter objetivo y de facticidad externa que adquiere la realidad social. Durkheim nos insta a focalizar la mirada en el proceso por el que la acción humana resulta algo exterior a nosotros que «se nos impone» como real. Un ejemplo puede ser útil para ilustrarlo: si miro el reloj y veo que las agujas marcan las cuatro de la tarde, sabré que son las cuatro de la tarde y este hecho condicionará mis acciones. Las horas se me imponen como una realidad objetiva, que no puedo cambiar y que es externa a mí. Y a pesar de que como sociólogos sabemos que esto de las horas es una convención social, que tiene un origen histórico determinado y que podría ser diferente, las percibimos como reales y actuamos como tal (¡ay, si tenemos una entrevista de trabajo y llegamos una hora tarde alegando que esto del reloj es una convención social!).

Por otro lado, Berger y Luckmann nos harán notar como Weber nos empuja a fijarnos también en «el contexto de *significación* de la acción» (1998: 36), haciendo énfasis en el carácter subjetivo de la actuación humana. Es decir, para Weber hay que centrarnos en

el proceso por el que atribuimos sentido a este mundo social que se nos presenta generalmente como exterior a nosotros y lo constituimos. De este modo, y volviendo al ejemplo de las horas, lo importante para el sociólogo no es si son o no son las cuatro de la tarde sino entender qué significa que sean las cuatro de la tarde: puede querer decir que tengo que apresurarme para ir a recoger a mi hija a la escuela, o que es hora de hacer una siesta o que quedan cinco horas para ir a cenar con el chico que me gusta. Así, Weber nos dirá que tenemos que intentar comprender el proceso por el cual atribuimos sentido a nuestras acciones y al mundo que nos rodea.

> «La sociedad posee, efectivamente, una facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente también, se construye a partir de una acción que expresa una significación subjetiva. Y podemos tener por seguro que esto último Durkheim lo sabía perfectamente, del mismo modo que Weber sabía bastante bien lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad, en términos de facticidad objetiva y de significación subjetiva lo que la convierte en una "realidad *sui generis*", por decirlo otra vez en palabras del mismo Durkheim. De forma que la pregunta fundamental de la teoría sociológica se podría formular en estos términos: ¿cómo es posible que las significaciones subjetivas se vuelvan facticidades objetivas? O si queréis, en una terminología más propia de las posiciones teóricas mencionadas: ¿cómo es posible que la acción humana (*Handlen*) pueda producir un mundo de cosas (*choses*)? En definitiva, quiere decir que una adecuada comprensión de esta "realidad *sui generis*" que es la sociedad implica un análisis de la manera como se construye

socialmente dicha realidad. Nuestra tesis es que este análisis constituye precisamente la tarea de la sociología del conocimiento.»

Berger, P. L. y Luckmann, T. (1988). *La construcción social de la realidad: Un tratado de sociología del conocimiento*.

Las intuiciones de Schütz: conocimiento, vida cotidiana y realidades múltiples

En este momento alguien podría objetar: ¿y qué papel juega el conocimiento en la construcción social de la realidad? ¿Por qué Berger y Luckmann ubican su teoría sobre la acción social en el marco de la sociología del conocimiento? ¿De qué hablamos cuando hablamos de conocimiento? En cierto modo, hemos empezado la casa por el tejado exponiendo la tesis fundamental de la obra y ahora tenemos que recorrer, con algo más de calma y detalle, su edificio teórico. Para hacerlo, es imprescindible empezar explicando qué entienden los autores por conocimiento.

El punto de partida de Berger y Luckmann es original e innovador en este terreno. Inspirados por su maestro Alfred Schütz, definen el conocimiento como «todo lo que pasa por conocimiento en la vida cotidiana» (1988: 30). Los dos sociólogos deciden no restringir el término conocimiento a las creaciones intelectuales y/o teóricas sobre el mundo so-

cial –como habían hecho sus antecesores en la sociología del conocimiento, entre los que se encuentran Manheimm o Scheler–, argumentando que el conocimiento cotidiano, a pesar de que parezca banal o trivial, juega un papel central en la producción y reproducción del orden social. Es el tipo de conocimiento que se acostumbra a denominar de «sentido común» y que nos es útil para saber qué debemos hacer para ir de Sabadell a Barcelona en tren, nos permite distinguir entre un primo hermano y un primo lejano o nos da pistas para saber cuando, al saludar a alguien, hay que darle dos besos o un apretón de manos o, simplemente, hay que hacer un gesto con la cabeza. En definitiva, es todo aquel conocimiento que nos permite vivir nuestra vida cotidiana sin grandes dificultades.

Así, contra la tónica dominante, Berger y Luckmann dicen que no nos corresponde a los sociólogos valorar ni jerarquizar el conocimiento. Añaden, además, que si queremos entender la vida social no es preciso empeñarse a examinar en profundidad los grandes tratados teóricos, sino que debemos prestar especial atención a lo que la gente común y corriente sabe, conoce y dice sobre el mundo que le rodea (aunque para ser cuidadosos hay que puntualizar que los tratados teóricos, a la larga, quizás también incidiran en la definición de como en nuestro día a día construimos, percibimos y utilizamos el conocimiento).

El interés de Berger y Luckmann por el conocimiento común arranca de una concepción particular de la sociología, en que el objeto de estudio principal lo configura «la realidad de la vida cotidiana» (1988: 37). Es la voluntad de entender los quehaceres habituales del mundo de los humanos y comprender la acción humana en este contexto lo que impulsa a los dos sociólogos a desarrollar el corpus teórico de la sociología del conocimiento.

La vida cotidiana es el escenario que compartimos los hombres y las mujeres y donde llevamos a cabo la mayor parte de nuestras actuaciones. Es, a la vez, la *realidad por excelencia* en la que vivimos de una forma pragmática, despierta y consciente. Así, lejos de ser una simple escenografía, es vivida por todos nosotros como «la realidad», única, primordial e inevitable. Según Berger y Luckmann, el mundo cotidiano tiene unas características peculiares que conviene tener en cuenta y que intentaremos esbozar brevemente (1988: 40).

La «realidad de la vida cotidiana» se estructura alrededor de un *aquí* –un lugar– y un *ahora* –un tiempo– delimitado y preciso. Es también una realidad compartida, *intersubjetiva*, que se nos presenta *ordenada*: todo tiene su lugar y hay un nombre para cada cosa. El lenguaje juega un papel clave al constituir este orden de las cosas que se nos presenta como objetivo, puesto que nos da la posibilidad de denominar y clasificar los fenómenos y compartir su significado. La «realidad de la vida cotidiana» es, pues, una

realidad que *damos por sentado*, nos cuesta imaginarla de otro modo y ante la mayoría de circunstancias tenemos una respuesta definida *a priori*. En el mundo cotidiano somos casi como robots que actuamos poniendo el piloto automático y dejando las dudas en *stand by*. Las actividades cotidianas, como poner la mesa o responder al teléfono, las hacemos de manera casi instintiva. También tenemos asumido como tenemos que hablar a nuestro jefe o como tenemos que pedir un favor a un amigo. Y es que si cada vez que tuviéramos que actuar nos pusiéramos a dudar y reflexionar, el mundo sería mucho más complicado –y casi inhabitable–.

A pesar del carácter evidente y en cierta medida pautado del mundo cotidiano, cabe decir que a veces pasan cosas que nos desconciertan, ante las cuales no contamos con una receta para saber cómo reaccionar. Nos referimos, por ejemplo, a situaciones como la muerte de una persona cercana, una crisis económica de gran repercusión, la llegada a un país completamente nuevo o la vivencia de una experiencia mística muy intensa. Son momentos en que se pone en cuestión el orden y el sentido de la vida cotidiana tal como la conocemos y nos permite intuir que nuestra realidad es más frágil o más precaria de lo que parece a primera vista. Ahora bien, el mundo cotidiano también dispone de mecanismos para minimizar, en la medida de lo posible, el carácter rompedor e incómodo de estas experiencias. Es principalmente a través del lenguaje que estas situaciones de ruptura

se narran, se explican y, por lo tanto, se ordenan y se integran dentro del marco cotidiano dejando de ser elementos perturbadores. Si se nos perdona la simplificación, diríamos que buena parte de los psicólogos se ganan la vida «desactivando» la capacidad revolucionaria de este tipo de vivencias ayudando al paciente a integrarlas dentro de un discurso cohesionado, significativo y razonable. Buena muestra de ello es el rol de los psicólogos en momentos de luto o en el ámbito de la religión, el rol de los teólogos es similar cuando recogen, ordenan, explican y juzgan los milagros o las experiencias místicas de los fieles.

Asímismo, la fuerza de la evidencia del mundo cotidiano no sólo neutraliza estas experiencias que Berger y Luckmann denominarán «situaciones límite» (1988: 141), sino también aquellos viajes fugaces que emprendemos hacia otras realidades enclavadas en la periferia de esta realidad cotidiana primordial, que son lo que Schütz denomina los «ámbitos finitos de significación». Un «ámbito finito de significación» es, por ejemplo, el mundo del sueño, de las drogas o del éxtasis místico, mundos en los que la realidad se estructura a partir de unos parámetros propios –y distintos de los de la vida de cada día. La estancia en un «ámbito finito de significación» la podemos concebir como un paréntesis en nuestro espacio de realidad por excelencia, el de la vida cotidiana, puesto que para entrar dentro de un «ámbito finito de significación» es preciso dar un «salto» –las fronteras no son continuas, no es una cuestión de gradaciones– y

para volver necesitamos reubicarnos en el ahora –el tiempo– y el aquí –el lugar– para recuperar la «normalidad». Fijaos, por ejemplo, cuando a media noche nos despertamos sobresaltados y desorientados después de una pesadilla: buscamos referencias en el espacio de la habitación y, generalmente, miramos el reloj para saber qué hora es. Hacemos, por lo tanto, un esfuerzo para volver a situarnos en las coordenadas geográficas y temporales de esta «realidad de la vida cotidiana» que está claramente ordenada, compartida y que damos por supuesto.

Estos casos, pero, son excepcionales, puesto que como ponen de manifiesto Berger y Luckmann buena parte de lo que nos pasa en nuestra vida cotidiana lo *damos por sentado* y ante la mayoría de circunstancias tenemos una respuesta definida a priori. Las situaciones están tipificadas –es decir, las podemos situar dentro de una categoría determinada –como puede ser «amor», «amistad», «consumo», entre otros– y tienen respuestas también tipificadas. Si voy a comprar el pan y la vendedora me dice: «son tres euros», inmediatamente sé que me está cobrando y que, si me quiero llevar el pan, le tengo que pagar. Si alguien me invita a una cena con velas y me regala un ramo de flores también fácilmente imaginaré cuáles son sus intenciones y, a la vez, yo sabré qué posibles opciones de respuesta tengo. Estos ejemplos son ilustrativos del *carácter intersubjetivo* de la realidad cotidiana: comparto con los demás la realidad cotidiana y unos códigos para hacer comprensible esta realidad. Ge-

neralmente, hay una correspondencia continua entre mis significados y los de los demás, y es gracias a esta correspondencia que podemos entendernos. Así, cuando veo una mesa puesta para dos con un bonito mantel y velas, inmediatamente sé que es una escena romántica. O si voy por la calle y alguien me pregunta: «¿qué hora es?» sé que quiere que mire mi reloj y le diga qué hora es en este preciso momento y en este lugar –y no, por ejemplo, qué hora es en las islas Malvinas o en Hong Kong.

En cierto modo, todo esto es posible gracias al «repertorio social de conocimiento» –empleando de nuevo un concepto de Schütz– que compartimos, una especie de gran almacén donde la sociedad ha ido acumulando información de carácter pragmático a partir de la cual podemos interpretar y entender la vida social y actuar en ella sin tener que reflexionar demasiado. Sin embargo, este almacén de conocimientos no es exactamente igual para todo el mundo, ya que el conocimiento está socialmente distribuido, se organiza de acuerdo con lo que «me resulta pertinente, ya sea a partir de mis intereses pragmáticos inmediatos, ya sea a causa de mi posición social» (1988: 69). Así, por ejemplo, si uno se gana la vida siendo taxista en Barcelona dispondrá de una información detallada sobre las calles de la ciudad que no tendrá, por ejemplo, un campesino del altiplano boliviano. Al mismo tiempo, el campesino del altiplano boliviano tendrá unas capacidades para entender los signos del

tiempo de cuando viene una tormenta que un sociólogo de Nueva York difícilmente compartirá.

El proceso de construcción social de la realidad

Berger y Luckmann se proponen comprender y explicarnos la paradoja de la dialéctica social, es decir, el proceso por el que los seres humanos nos convertimos, simultáneamente, en productos y productores de este mundo. La construcción social se produce, según estos dos autores, en tres momentos dialécticos –la exteriorización, la objetivación y la interiorización– y «cada uno de ellos corresponde a una característica esencial del mundo social: *la sociedad es un producto humano* (exteriorización), *la sociedad es una realidad objetiva* (objetivación), *el hombre es un producto social* (interiorización)» (1988: 93). Los explicaremos más detalladamente a continuación. Ahora bien, es importante señalar que estos tres momentos no tienen que situarse en una secuencia temporal continua, sino que la realidad más bien se caracteriza por la simultaneidad de los tres. En cierto modo, todo análisis que prescinda de cualquiera de estos tres momentos será incompleto, así como también lo será cualquier análisis que priorice uno por encima de los demás.

Antes que nada, pero, debemos aclarar que si bien Berger y Luckmann atribuyen un carácter social a la

realidad que nos rodea, también descubren el peso de las razones biológicas para la existencia de esta vida social. En este sentido, los dos sociólogos enfatizan que el hecho que el individuo tenga al nacer una organización instintiva que se pueda calificar de «subdesarrollada» –en comparación con otros animales–, lo hace más dependiente de su entorno y lo predispone a la sociabilidad, en una posición «de apertura al mundo» (1988: 74). En este hecho, encontramos el punto de partida del proceso dialéctico inherente de toda sociedad. Un proceso que resumen muy bien las palabras de Sartre «un hombre es lo que hace de lo que han hecho de él» y que Berger y Luckmann recogen (1988: 79).

> Así pues, nos encontramos que, al nacer, el organismo humano todavía está desarrollándose biológicamente, a la vez que ha entrado ya en relación con su entorno. Esto equivale a decir que el proceso de convertirse en persona humana tiene lugar en interrelación con un entorno concreto. Si añadimos que este entorno es a la vez físico y humano, nos daremos cuenta de que, por consiguiente, el nuevo ser humano no se relaciona sólo con un entorno natural determinado, sino también con un determinado orden social y cultural, que le llega a través de los «otros significativos» que se ocupan de él. Si por un lado su propia supervivencia física depende de los otros, por otro lado también la dirección que tomará su desarrollo orgánico está determinada socialmente.
>
> Berger, P. L. y Luckmann, T. (1988). *La construcción social de la realidad: Un tratado de sociología del conocimiento*.

La exteriorización o la sociedad como producto humano

La exteriorización es, en sí misma, una necesidad antropológica, puesto que «la inestabilidad inherente al organismo humano exige imperativamente que el propio hombre se dote de un entorno estable para su conducta» (1988: 81). La base de la exteriorización son las rutinas, es decir, el hecho de repetir una acción hasta que se convierte en un hábito, en una costumbre. Fijémonos que en cualquier esfera de nuestra vida, cuando algo se ha convertido en un hábito –desde lavarse los dientes hasta comer con cubiertos o contestar al teléfono diciendo: «¿diga?»– es, también, algo que casi podemos hacer rutinariamente, sin tener que pensar. En nuestro mundo actual las rutinas tienen mala prensa y parece que una vida rutinaria es sinónimo de una vida aburrida y ahogada por el tedio. Berger y Luckmann, no obstante, argumentan que poder hacer las cosas sin pensar es fundamental para poder vivir nuestra vida cotidiana con una cierta tranquilidad, y es señal, también, de la existencia de una determinada estabilidad del mundo que nos rodea. Las rutinas nos permiten economizar esfuerzos en nuestra vida diaria y nos «liberan» psicológicamente de la incertidumbre y la inseguridad de tener que tomar decisiones constantemente. Esto no quiere decir que todas las acciones que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana las hagamos de forma rutinaria, sino que hay algunas cuestiones que, por su tras-

cendencia, por su singularidad o porque es la primera vez que las hacemos, requieren otro tipo de atención: desde la ropa que me pongo el primer día que voy al trabajo, a la decisión de vender la casa donde he vivido toda la vida, pasando por cómo le explico a mi madre que soy homosexual. Ahora bien, si alguna de estas acciones se convirtiera en una costumbre generaría, también, una rutina. Es decir, seguramente, al cabo de un año de trabajar en un determinado lugar, elegir la ropa por la mañana es ya, casi, un acto reflejo.

Las rutinas son el punto de partida del proceso de institucionalización, que es la base del mundo tal como lo conocemos hoy en día. Son las instituciones las que organizan, ordenan, estructuran y hacen posible nuestra vida en tanto que seres humanos y, por consiguiente, seres sociales. Berger y Luckmann nos dicen que «habrá institucionalización siempre que se produzca una tipificación recíproca de las acciones, convertidas en hábitos, de unos determinados tipos de actores» (1988: 85). Seguro que en nuestra vida cotidiana todos hemos sido testigos –y protagonistas– del surgimiento de procesos de institucionalización, que podemos detectar en aquella expresión de «¡mira, ya está otra vez con lo mismo!». Expresión que podemos usar, tanto cuando nuestra pareja, después de un día de morros, nos invita a cenar para hacerse perdonar, como cuando nuestra jefa nos pide que le traigamos un café a las ocho de la mañana al entrar al trabajo. En esta interacción, la actuación de

los actores también irá adquiriendo un carácter típico y previsible, con lo que, seguramente, con el tiempo, el «¡mira, ya está otra vez con lo mismo!» se convertirá en un «¡otra vez de nuevo!». Así, cada vez que un miembro de la pareja tenga un día de morros ya sabrá que le tocará pagar una cena y mi jefa ya no tendrá que pedirme el café cada mañana. No obstante, cuando me dé cuenta que no soy la única becaria que lleva el café a la jefa quizás me daré cuenta de que aquello no es sólo un acuerdo particular entre mi jefa y yo, sino que forma parte de la institución de la empresa donde hay unos trabajadores –llamados becarios– que tienen un rol determinado –entre cuyas acciones se encuentra traer el café a los jefes– y unos jefes que ejercen un rol también determinado –entre cuyas actuaciones se encuentra pedir (o directamente esperar)– el café cada mañana. Y es que, como dicen Berger y Luckmann, «las tipificaciones de las acciones convertidas en hábito, que constituyen las instituciones, son siempre tipificaciones compartidas y accesibles a todos los miembros de un determinado grupo social; mientras que la propia institución, por otro lado, tipifica a los actores y las acciones individuales. La institución postula que *tal* tipo de acciones sean llevadas a cabo por tal tipo de actores» (1988: 85).

La objetivación o la sociedad como una realidad objetiva

Las instituciones son siempre fruto de una historia determinada. Es decir, no surgen de forma espontánea sino que se van creando y consolidando con el tiempo. Necesitamos, forzosamente, un proceso a través del cual las rutinas cristalicen y queden fijadas y en que los distintos actores vayan asumiendo los roles que les corresponden. En este sentido, toda institución –y sólo por el simple hecho de existir– conlleva el control social: marca las pautas a seguir y saltárselas o desobedecerlas suele tener consecuencias. Pensemos, sino, en el becario que un día decide que su jefa se quede sin café.

La tipificación mutua de las acciones –y la consiguiente creación de un mundo lleno de instituciones–, se va construyendo como un trasfondo estable y ordenado que es el escenario de nuestra vida de cada día. Un escenario en el que los significados intersubjetivos de las acciones –es decir, los significados que compartimos con todos los que habitamos este escenario– se transforman en rutinas de un «repertorio general de conocimiento» que damos por sentado. Este momento de la relación dialéctica se corresponde con una de las características del mundo social: «la sociedad es un producto humano», es decir, somos nosotros, con nuestras acciones, quienes lo construimos (1988: 93).

Para entender la complejidad del proceso de objetivación de la realidad conviene tener muy presente el papel fundamental que juega la transmisión generacional del orden institucional. En el traspaso de una generación a otra es necesario legitimar, es decir argumentar, porque las cosas se hacen de una forma y no de otra: es cuando el «mira, esto se hace así» puede replicarse con un «¿y por qué?». Imaginémonos, por ejemplo, que en esta empresa en la que trabajamos –donde es costumbre que los becarios traigan el café a los jefes cada mañana– llegue una nueva hornada de becarios que, educados en otro talante, se nieguen a hacer esta tarea y pregunten: «¿y por qué deberíamos hacerlo?». La pregunta, forzosamente, generará una respuesta y, o bien la llegada de los nuevos integrantes provocará una fractura del mundo que se daba por sentado y una ruptura con las antiguas costumbres, o bien se pondrá en marcha un proceso de legitimación que creará lo que denominamos un significado de segundo orden, que explicará y justificará porque los becarios tienen que traer el café y traerlo de una determinada forma.

La legitimación básicamente tiene dos funciones. Por un lado, proporciona validez cognoscitiva mediante un grueso de conocimientos que permite describir y explicar cómo es el orden institucional. Es decir, ofrece una explicación de porqué las cosas son como son. Y por otro lado, también tiene una dimensión normativa que «justifica el orden institucional a base de otorgar dignidad normativa a sus imperati-

vos prácticos» (1988: 135). En otras palabras, nos dice como deben hacerse las cosas.

Berger y Luckmann distinguen cuatro niveles distintos de legitimación, que en la realidad aparecen superpuestos. Los sociólogos nos dicen que el primer nivel es el que está incluido en el propio uso del lenguaje humano. Así, las explicaciones legitimadoras ya están incorporadas en el uso del vocabulario mismo. A modo de ejemplo: denominar una determinada persona «becario» y a otra «jefe» implica, automáticamente, una clasificación según un criterio determinado que, *a posteriori*, será el que nos servirá para que una traiga el café a la otra. En un segundo nivel de legitimación, los sociólogos enfatizan el rol de todas aquellas afirmaciones básicas aprendidas en forma de dichos y refranes populares, cuentos infantiles, proverbios o chistes. Son aportaciones pragmáticas que incluyen explicaciones –muy rudimentarias– sobre porque las cosas son de una determinada forma y no de otra y sobre como conviene comportarse. En un tercer nivel, nos encontramos las teorías explícitas que en forma de un cuerpo claro de conocimiento sirven para justificar y explicar un orden institucional determinado. Aquí nos encontraríamos, por ejemplo, los organigramas de la empresa, las teorías sobre gestión de personal y otras explicaciones más o menos serias sobre el mundo del trabajo. Es decir, este tercer nivel lo conforman todas aquellas teorizaciones efectuadas con afán explícito de describir, explicar y crear unas normas para el funcionamiento del mundo so-

cial. Finalmente, en un último nivel de legitimación, encontramos lo que Berger y Luckmann denominan «universo simbólico», que no es otra cosa que «un corpus de tradición teórica que integra varios ámbitos de significación y que engloba el orden institucional en una totalidad simbólica» (1988: 138). Es importante tener en cuenta, pero, que este nivel de legitimación queda fuera del alcance cotidiano porque «son todos los sectores del orden institucional que quedan integrados en un marco de referencia único y global, que constituye un universo en el sentido literal de la palabra, puesto que toda experiencia humana puede decirse que tiene lugar en su seno» (1988: 139). Un ejemplo de este cuarto nivel que lo abarca todo es la religión –un ejemplo que Berger desarrollará en su libro *The sacred canopy* (1967), que veremos en el próximo capítulo.

Llegados a este punto, ya podemos hablar de un mundo social propiamente dicho, que se transmite a los nuevos integrantes como un mundo dotado del carácter de realidad histórica y objetiva, que se presenta al individuo como innegablemente, obstinadamente real. En este sentido, las instituciones presentan las características básicas que Durkheim identificaba en los hechos sociales –exterioridad, objetividad, autoridad moral, coercitividad e historicidad– y llevan, así, de forma inherente «la amenaza» del fenómeno de la «reificación». El concepto de reificación de Marx sirve a Berger y Luckmann para advertirnos de la fina línea que separa la aprehensión de un mun-

do social objetivizado de un mundo reificado, es decir, de un mundo en el que perdemos la conciencia que el orden de las cosas es fruto de nuestra actividad humana (1988: 129-130).

Resumiendo, las instituciones sociales tienen este doble carácter: por un lado, nos liberan de la necesidad de la elección y nos ofrecen un conocimiento global y un patrón de comportamiento que nos sirve de pauta. Por otro lado, pero, también disponen de un aparato coercitivo que se pone en marcha cada vez que cuestionamos el orden de las cosas, buscamos caminos alternativos o nos saltamos las normas. En cierto modo, el truco, según Berger, consiste en hacer creer al individuo que estos canales o pautas son los únicos posibles.

La interiorización o el ser humano como producto social

Esta etapa corresponde a un momento determinado de la dialéctica social que Berger y Luckmann definen como aquel en el que el individuo se convierte en un producto social. Todo este mundo social que los seres humanos creamos y construimos día a día con nuestras acciones lo traspasamos y lo legamos a los que nacen. Es la interiorización de esta realidad social el elemento esencial que permitirá a este recién

llegado formar parte de la realidad social y ser, simultáneamente, su coconstructor.

El proceso principal por el que el niño pasa a ser miembro de una sociedad concreta es la socialización primaria. Los encargados de socializar al niño son los «otros significativos» –concepto que Berger y Luckmann adoptan de George H. Mead para hacer referencia a las personas con las que la criatura interacciona con más frecuencia y mantiene una relación afectiva (1988: 185). Es importante comprender que si bien estos «otros significativos» trasladan al niño una serie de conocimientos formales, lo más importante es que le dan una realidad determinada a la cual puede vincularse y a través de la cual puede mirar el mundo social y participar en él. Así, la criatura «adopta los roles y las actitudes de los otros significativos, se identifica y se apropia de ellos (se los hace suyos). Y es gracias a esta identificación con los otros significativos que el niño es capaz de identificarse a sí mismo, es decir, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible» (1988: 186-187). La socialización primaria a través de los «otros significativos» crea progresivamente la posibilidad y la capacidad de abstracción en la conciencia del niño, es decir, el mundo concreto de la vida cotidiana empieza a poder ser visto en perspectiva y las normas concretas de funcionamiento adquieren un tono general. De este modo aparece la figura que Mead denomina el «otro generalizado», que no es otra cosa que la imagen de la sociedad –como un ente impersonal y abstracto–

que dicta normas de carácter general y se convierte en una pauta de referencia.

> A medida que va interiorizando unas normas, por ejemplo, el niño pasa de un «ahora mama se ha enfadado», a un «mama se enfada cada vez que me meto los dedos en la nariz». Y a medida que todos los otros significativos (padre, madre, abuela, hermana mayor, etc.) comparten la actitud negativa de la madre respecto al hecho de meterse los dedos por la nariz, la generalidad de la norma se va ensanchando subjetivamente. El momento decisivo es aquel en que el niño se da cuenta que todo el mundo está en contra: entonces la norma se generaliza hasta un «uno no tiene que meterse el dedo en la nariz», donde este «uno» es uno mismo como parte de una generalidad que incluye, en principio, toda la sociedad que para el niño tiene alguna significación. Esta abstracción hecha a partir de los roles y de las actitudes de otros significativos concretos es lo que denominaremos el otro generalizado.
>
> Berger, P. L. y Luckmann, T., (1988). *La construcción social de la realidad: Un tratado de sociología del conocimiento*.

Desde el momento en que «el otro generalizado» queda imprimido en la conciencia individual se genera una relación de simetría entre la realidad objetiva –definida institucionalmente– y la subjetiva –tal como se presenta en la conciencia individual–, donde el lenguaje es el medio de comunicación entre ambas. Con la socialización primaria, pues, aprendemos las coordenadas cognoscitivas y normativas del orden social en el que nacemos estableciendo vínculos

afectivos con nuestros «otros significativos» que nos han iniciado en la vida en sociedad para ser miembro de pleno derecho. Ahora bien, como advierten Berger y Luckmann, la socialización no es algo cerrado, nunca se produce una fusión completa entre la realidad subjetiva y la objetiva, sino que siempre hay pequeñas grietas o fragmentos que no encajan, que pueden dar lugar a crisis personales. Crisis que reflejan un desajuste entre lo que sentimos o pensamos y lo que se espera de nosotros de acuerdo con la realidad objetiva en la que estamos inmersos. Estas fisuras, pero, también pueden ser fuente de creatividad, ruptura e innovación, puesto que pueden generar la necesidad de replantear y cuestionar el mundo dado por sentado que hemos heredado de los antepasados.

De todos modos, en todos los casos la socialización siempre es un proceso incompleto que es necesario ir «reactualizando» continuamente. Así, a lo largo de nuestra trayectoria, y a medida que vamos entrando en mundos institucionales diferentes –la universidad, el trabajo, una nueva familia, etc.–, vamos asumiendo nuevos roles cada uno de los cuales implicará nuevos procesos de socialización que Berger y Luckmann denominan «socialización secundaria» (1988: 195). En estos procesos de «socialización secundaria» interiorizamos todo lo vinculado con realidades más delimitadas pero no por eso menos coherentes –conocimientos, sentimientos, comportamientos–. La diferencia con la socialización primaria es en el hecho que la socialización secunda-

ria no implica una identificación afectiva con «otros significativos». Como explican Berger y Luckmann a modo de ejemplo: «a la propia madre hay que quererla, pero a los maestros y profesores no hay que quererlos» (1988: 198).

De este modo, todo proceso de socialización, subrayan los sociólogos, implica en buena medida «la posibilidad de una transformación de la realidad subjetiva. El solo hecho de vivir en sociedad supone un proceso permanente de modificación de la realidad subjetiva» (1988: 217). Estas eventuales variaciones, pero, son más acusadas en las sociedades modernas, donde proliferan todo tipo de submundos institucionales especializados que amplían al mismo tiempo el repertorio social de conocimiento. En este escenario, el «universo simbólico» único, coherente, que lo alcanza todo y que religa toda la realidad institucional dando lugar a una simbiosis prácticamente total entre realidad objetiva y subjetiva, se rompe y emergen definiciones de realidad diversas y divergentes que hacen más frágil la preservación de una realidad subjetiva coherente. Precisamente, Berger –junto con Brigitte Berger y Hansfried Kellner– profundizará en el libro *The homeless mind* sobre las consecuencias de la modernidad para la realidad subjetiva. Concretamente, como la realidad institucional aparece en la conciencia del individuo moderno este se convierte en «metafísicamente vagabundo» (1974: 82). Es algo que, desde otro punto de vista, también tratarán Berger y Luckmann en *modernidad, pluralismo y crisis de sen-*

tido, donde pondrán de relieve el hecho de que la modernidad –por sus propias características– favorece, más que en cualquier época anterior, la emergencia de crisis de sentido en la vida de los individuos. Este es el motivo por el que en nuestra sociedad aumentan «los caminos que se ofrecen para un retorno interno (religioso, político o terapéutico), como un modo de aliviar el dolor de la alienación» (1997:32). Estos caminos conducen, casi siempre, a una voluntad de restaurar el «viejo y añorado mundo», que es incompatible con el pluralismo moderno. Y es que es precisamente en el pluralismo donde radica el quid de la cuestión, puesto que una sociedad plural es una sociedad que ofrece distintas alternativas, y las alternativas obligan a la gente a pensar y a elegir. Y este hecho, y como expondremos con más detalle en el próximo capítulo, puede ser una fuente de angustia e incertidumbre.

Ahora, pero, lo que nos interesa remarcar es que la posibilidad de modificación de la realidad subjetiva es algo habitual a lo largo de la biografía de los individuos, si bien puede presentar distintos grados. Un caso extremo es el fenómeno de «la alternación», que Berger considera en su libro *Invitación a la sociología* y que recupera junto con Luckmann para ilustrar el «proceso de resocialización» (1988: 217). El ejemplo típico de «alternación» es la conversión religiosa.

> La alternación implica un proceso de resocialización, que se asemeja bastante al de la socialización primaria, porque tiene que

> reasignar de forma radical los acentos de realidad, y, por consiguiente, en buena medida, tiene que reproducir aquella fuerte identificación afectiva con los agentes socializadores que era característica de la infancia. Pero a la vez es distinto del proceso de socialización primaria, en el sentido que no parte de cero, lo que quiere decir, por otro lado, que se encuentra con el problema de tener que desmontar y desintegrar la estructura nómica previa de la realidad subjetiva.
>
> Berger, P. L. y Luckmann, T. (1988). *La construcción social de la realidad: Un tratado de sociología del conocimiento*.

En gran parte, pero, todos nosotros vivimos constantemente pequeños procesos de «resocialización» o «alternación» más o menos intensos a medida que desarrollamos nuestra trayectoria vital. A lo largo de nuestra vida ejercemos multitud de roles distintos que combinamos significativamente y que dan lugar a nuestra identidad. Una identidad que se construye a través de un relato que, desde el momento presente y con voluntad integradora, engloba todo nuestro pasado y nos permite responder «¿quién soy yo?». Este relato, pero, está sujeto a los múltiples y varios cambios de rol y de contexto que vivimos a lo largo de nuestra trayectoria vital.

LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Para Peter Berger, la religión nace como una respuesta colectiva ante la amenaza del caos y el desorden. La búsqueda de sentido es algo intrínseco a la naturaleza humana y puede considerarse que es una necesidad antropológica del individuo. El miedo –o incluso el pánico– a la incertidumbre, a la imprevisibilidad y a la falta de seguridad estimulan la creación de marcos sagrados de significado que dotan de orden y sentido el mundo. Según el sociólogo norteamericano, históricamente las religiones han sido los marcos sagrados por excelencia que la humanidad ha construido y que ha convertido en cobijos frente a la vulnerabilidad o la fragilidad humana. Las religiones infunden una sensación de protección y seguridad al individuo a la vez que le ofrecen brújulas para clasificar, categorizar y explicar todo lo que rodea el mundo de los humanos, dejando los mínimos cabos sueltos posibles.

La necesidad humana de domesticar el miedo que provoca lo desconocido o imprevisible y de situar el caos en un mundo de orden es, según Berger, lo que explica la universalidad de la religión. Sin embargo, es importante tener en cuenta que si bien la necesidad de religión tiene carácter universal y orígenes biológicos, la forma concreta a través de la cual las distintas sociedades humanas han resuelto esta necesidad es profundamente social y contextual. Es decir, las religiones concretas, como pueden ser el cristianismo, el zoroastrismo o el totemismo entre tantas otras, son construcciones sociales que han emergido en un determinado momento histórico debido a la confluencia de factores de diversa índole: sociales, culturales, geográficos, demográficos, etc. Es más, son religiones que están sujetas a los vaivenes de la historia y que, incluso, pueden tener fecha de caducidad. Para decirlo de otro modo, la religión es perenne pero las religiones son hijas de su tiempo.

De necesidades biológicas y características universales la sociología poca cosa puede decir, así como de la verdadera o falsa naturaleza de los fenómenos religiosos que estudia. Estos juicios son trabajo de teólogos y se escapan del marco científico de referencia para la sociología. Al sociólogo le es imposible abordar el mundo de los dioses de forma empírica y por este motivo Berger defiende que asumir una posición basada en un ateísmo metodológico es una condición *sine qua non* para investigar la religión desde una perspectiva sociológica. Un ateísmo que no

debe confundirse con una actitud de beligerancia o indiferencia hacia lo religioso; se trata, más bien, de comprometerse con lo que Schütz denomina el *epoché* (la suspensión de la duda), es decir, poner entre paréntesis cualquier juicio en relación con la existencia y las características del dios o de los dioses, la validez de las religiones o la certeza de sus promesas. Sólo así es posible realizar una reflexión genuinamente sociológica sobre la religión que se mantenga dentro del ámbito requerido por el rigor científico. Desde el punto de vista de la sociología, las religiones tienen que estudiarse como fenómenos sociales, como proyecciones y/o construcciones humanas. Por lo tanto, la tarea del sociólogo se limita a la voluntad de comprensión de estos fenómenos en el marco de la experiencia humana (Berger, 1974: 126).

¿Cómo definimos la religión? El debate entre definiciones sustantivas y funcionales

Definir qué se entiende por religión no es fácil y ha sido objeto de apasionados debates. A grandes rasgos podemos distinguir entre los autores que han apostado por un tipo de definiciones denominadas funcionales y los que se han decantado por definiciones de carácter sustantivo. Las primeras se centran en remarcar la función que las religiones desempeñan dentro del sistema social y/o psicológico del in-

dividuo. Es decir, hacen hincapié en cuestiones como el hecho que sirven para legitimar el *status quo* o subrayan su capacidad para ayudar a los individuos a dotar de sentido su vida. Las segundas, las definiciones sustantivas, más que en la función que ejercen las religiones, se basan en los contenidos del fenómeno concreto, ya sea la creencia en un más allá, la distinción entre lo sagrado y lo profano o la existencia de una teodicea, entre otras cuestiones.

Berger, en un texto donde discutía las maneras de definir sociológicamente la religión (1974), afirmó que las definiciones son en gran medida una cuestión de gusto, y que el criterio que tenemos que seguir los científicos sociales para optar por una definición sustantiva o una funcional es la mayor o menor utilidad para la investigación que estemos llevando a cabo. En este sentido, las definiciones sustantivas serán más pertinentes a la hora de hacer investigación en torno a las organizaciones religiosas y sus características, mientras que las definiciones de carácter funcional serán más útiles cuando queramos estudiar cuestiones más amplías referidas a las estrategias de construcción de sentido o a los rituales sociales, como pueden ser las investigaciones en torno a las nuevas formas de espiritualidad o los mecanismos de cohesión social como el fútbol.

Berger, en la mayoría de sus obras, ha priorizado un tipo de definición de la religión de carácter sustantivo y ha sido cada vez más crítico con el uso –y abuso– de las definiciones funcionales. Hacemos un

breve apunte para decir que en este aspecto es donde Berger y Luckmann han tomado direcciones opuestas, puesto que Luckmann se ha decantado completamente por una definición de religión de tipo funcional.

Lo sagrado y lo profano

> En términos sociológicos, existe una relación ambigua entre la experiencia religiosa y las instituciones religiosas. Por un lado, la experiencia religiosa se convertiría en un fenómeno muy efímero si no se preservara a través de una institución; la institucionalización de la religión es lo único que permite que se transmita de generación en generación. Por otro lado, se puede alegar que una de las funciones centrales de las instituciones religiosas consiste en domesticar, en convertir en inofensiva –y por lo tanto, en distorsionar– la experiencia que les sirve de base.
>
> Berger, P. L., (1994). *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad.*

Berger, en *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, define la religión como «la empresa humana a través de la cual queda establecido un cosmos sagrado» (1967: 46). Es decir, para él, la religión es fruto de un proceso de construcción social que crea y dota de calidades sagradas un cosmos. En cierto modo, Berger, inspirándose en la obra de los es-

tudiosos de la religión Rudolf Otto y Mircea Eliade, afirma que la característica principal de la religión es que establece las fronteras entre lo que se considera sagrado y lo profano. Entiende por sagrado un tipo de poder misterioso e imponente que se piensa que reside en ciertos objetos en sentido amplio: objetos naturales y artificiales (una cruz o un amuleto, por ejemplo), seres humanos y animales (por ejemplo, la vaca para los hindúes) y objetivaciones de la cultura humana (canciones, palabras concretas, danzas o gestos determinados, entre otros). La calidad de sagrado también puede atribuirse en el espacio y en el tiempo: hablamos, por ejemplo, de días del año que son sagrados o de lugares específicos que pueden ser considerados sagrados, como santuarios o dolmens.

Lo sagrado, dice Berger, siguiendo el pensamiento de Alfred Schütz, es aprehendido como algo extraordinario en el sentido literal de la palabra, como una experiencia que «sobrepasa» nuestra existencia ordinaria (Schütz, 1964: 230-231). La experiencia de lo sagrado nos permite «saltar» fuera de la realidad de la vida cotidiana y entrar dentro de un «ámbito finito de significación». Estas experiencias pueden llegar a ser potencialmente peligrosas por esta misma razón: como no están sometidas a las reglamentaciones de la vida cotidiana, pueden ponerla en cuestión y desafiarla. Un repaso a la historia de la humanidad nos muestra como la mezcla de experiencias místicas y dotes carismáticos ha sido un cóctel explosivo que ha provocado importantes cambios sociales. Buena

parte de los revolucionarios, místicos y reformadores sociales han sido, simultáneamente, personas carismáticas con capacidad para entrar en contacto con lo sagrado.

Las religiones son mecanismos para rutinizar y domesticar las experiencias de lo sagrado. El peligro queda, así, controlado, regulado y supeditado a las exigencias de la vida diaria. Las religiones construyen relatos –sobre el origen del cosmos (cosmogonías) y sobre el bien y el mal (teodiceas)– que, al mismo tiempo que explican el mundo, le otorgan sentido y le confieren legitimidad. La religión es uno de los mecanismos de legitimación –y, por lo tanto, de conservación del mundo– más eficaces que nunca ha existido. Los rituales son «recordatorios» de la existencia de este mundo sagrado y también mecanismos de domesticación de lo extraordinario. A través del ritual puede recrearse la experiencia mística *original* –es decir, aquella que radica en el origen de la religión. Es el caso, por ejemplo, del recordatorio de la muerte de Jesucristo a través de la comunión en la misa católica o la encendida de velas durante la fiesta de Hanuká en recuerdo de la reinauguración del templo de Jerusalén en 164 a.C. en el caso del judaísmo. Ahora bien, en el ritual esta experiencia es rememorada dentro del marco que señala la institución –y sus normas y sus relatos– con lo que el carácter subversivo de la experiencia queda desactivado. Sirve, más bien, para legitimar la institución religiosa mientras preserva el recuerdo de la experiencia mística y/o sagrada y la

transmite a las nuevas generaciones. Como dice Berger (1994), si no hubiera sido por las instituciones religiosas, incluso las experiencias de los místicos o profetas más importantes habrían caído en el olvido. En realidad, sin instituciones religiosas no existiría la historia de la religión. A la vez, el ritual sirve para marcar la frontera entre lo sagrado y lo profano: todo lo que no está revestido de esta calidad sagrada configura el espacio «normal» o profano de nuestra existencia.

Resumiendo, y siguiendo las aportaciones de Felipe Martín Huete (2007) –autor de una tesis doctoral sobre la sociología de la religión de Peter Berger–, podemos decir que para Berger las religiones se caracterizan por la construcción de un cosmos sagrado que mediatiza las relaciones con la trascendencia, con lo extraordinario. Al mismo tiempo, podemos decir que las religiones cumplen varias funciones, que son las siguientes: evitar o minimizar al máximo el caos anómico que deriva de la ausencia de unas guías o normas claras desde las cuales orientar la existencia, dotar de sentido al mundo, legitimar el orden social existente y dominar la contingencia o las situaciones marginales y excepcionales. En definitiva, la religión es la tentativa por excelencia de concebir el universo humano como plenamente significativo.

La teoría de la secularización o cuando un sociólogo sabe rectificar

> El cambio más importante en mi pensamiento sobre la sociología de la religión en el mundo contemporáneo ha sido, precisamente, el abandono de la antigua teoría de la secularización. Un abandono que no ha sido consecuencia de un cambio filosófico o teológico, sino de que la teoría parecía cada vez menos capaz de dar sentido a la evidencia empírica de diferentes partes del mundo (por lo menos no en los EE.UU.). Ahora bien, y tal como me gusta decir a mis estudiantes, una de las ventajas de ser sociólogo (por ejemplo, respecto de ser filósofo o teólogo) es que uno se puede divertir tanto si una de las teorías se demuestra errónea como si tiene apoyo empírico.
>
> Berger, P. L., (2001). *Secularization and desecularization*.

Las reflexiones en torno a la secularización ocupan una parte muy importante de la obra del sociólogo norteamericano. En este campo, además, Peter Berger es conocido como el sociólogo que sabe rectificar. Durante las décadas de los sesenta y los setenta hizo una serie de afirmaciones y predicciones que, más adelante, reconoció como erróneas. Es indicativo de su manera de proceder que, en vez de empeñarse en buscar «pruebas» para poder mantener su punto de vista, aceptara las críticas y las evidencias empíricas y emprendiera la revisión de sus teorías. Para entender el cambio en su posicionamiento sólo hace falta fijarse en dos citas de su obra. Así, mientras en

1967 en su libro *The sacred canopy* escribía que en el siglo XXI muy probablemente encontraríamos agrupados los creyentes en grupúsculos, en pequeñas sectas, intentando resistir ante una cultura secular mundialmente extendida, en 1999, tomando un rumbo diferente, sostenía que «la asunción de que vivimos en un mundo secular es falsa» y añadía: «el mundo es hoy, con algunas excepciones, tan rabiosamente religioso como lo ha sido siempre y, en algunos lugares, más que nunca. Esto quiere decir que todo el conjunto de literatura categorizada vagamente por historiadores y científicos sociales como «teoría de la secularización» es fundamentalmente errónea» (1999: 2).

Antes de continuar, pero, es necesario aclarar qué es lo que Peter Berger entiende por secularización. Para el sociólogo norteamericano la idea de la secularización arranca de la Ilustración y se basa principalmente en la creencia que la modernización de las sociedades conduce, inevitablemente, a la pérdida de significación de la religión, tanto en términos individuales como para la sociedad en general. La idea principal era simple: a mayor modernización, menos religión, y a la inversa.

Para los teóricos de la secularización, la modernidad y los fenómenos que la acompañaban –como la industrialización, la democratización de la educación o la urbanización y crecimiento de las ciudades– actuaban como un antídoto ante las creencias religiosas. En este sentido, es importante recordar que estos pronósticos que auguraban un futuro sin dioses

no fueron hechos a la ligera ni de espaldas a la realidad empírica. A lo largo del siglo XX se publicaron numerosos estudios que contribuían a dotar de credibilidad empírica estas predicciones. Uno de los más famosos, y que Berger cita en varias ocasiones, es el realizado por el sociólogo francés Gabriel Le Bras. Le Bras, padre de lo que después se ha denominado sociología religiosa, con una voluntad más pastoral que científica, se dedicó a hacer estudios sociográficos para documentar los comportamientos y las actitudes respecto a la religión y analizó la evolución de la religiosidad de los inmigrantes de la Bretaña francesa establecidos en París. Para este sociólogo religioso, la conclusión era clara y sencilla: la migración en París y el estilo de vida en la ciudad provocaban una pérdida de religiosidad, y la elevada práctica religiosa de los que vivían en Bretaña disminuía de forma abismal cuando llegaban a París. Le Bras incluso bromeaba diciendo que a la *Gare du Nord* de París –el equivalente a nuestra estación de Sants– debía haber algo mágico que hacía que tan pronto como los inmigrantes ponían los pies en la estación, su fe católica se debilitaba a marchas forzadas.

Nos encontramos, pero, en un callejón sin salida: ¿por qué decimos que la teoría de la secularización se equivocó si disponemos de documentación empírica, como los estudios de Le Bras entre muchos otros, que la apoyan? Vivimos en un mundo secularizado o más religioso que cincuenta años atrás? Para comprender las transformaciones en materia de religión

Peter Berger nos recomienda que tengamos en cuenta tres cuestiones: los procesos de desecularización o efervescencia religiosa, la excepcionalidad europea y, especialmente, el pluralismo religioso.

Desecularización o la efervescencia religiosa

Para Peter Berger es importante mencionar que, si bien es cierto que la modernización –en algunos casos– puede provocar la secularización, también es verdad que la relación entre estos dos fenómenos no es ni directa ni causal. Una mirada al mundo actual pone en evidencia que la modernización no sólo ha provocado un crecimiento de la secularización, sino que también ha favorecido la emergencia de potentes movimientos contrasecularizadores y ha impulsado la revitalización religiosa. En este sentido, Berger enfatiza: «el mundo, con algunas notables excepciones, es tan religioso como siempre lo ha sido, y, en algunos lugares, más que nunca.» (1999: 2).

Berger se refiere, por ejemplo, al crecimiento del conservadurismo católico con el fuerte auge de movimientos como los neocatecumenales o el Opus Dei, entre otros; el impulso de la iglesia ortodoxa en los antiguos países de la Unión Soviética, donde, a pesar del ateísmo político, la religión no ha desaparecido, sino que ha emergido con una fuerza inusitada; el aumento del judaísmo de carácter más ortodoxo

no sólo en Israel, sino también en la diáspora; el crecimiento de las iglesias evangélicas más conservadoras en los EE.UU. y la expansión de los movimientos protestantes pentecostales en todo el mundo y, especialmente, en América Latina, África y Asia. Y es que, en cierto modo, y como afirma Berger, se han producido movimientos de resurgimiento religioso, de carácter conservador, en todas las grandes tradiciones religiosas existentes –islam, hinduismo, budismo– y también en el marco de comunidades más pequeñas como el sintoísmo en Japón y el sikhismo en la India.

Resulta imprescindible poner de manifiesto que todos estos movimientos tienen características particulares e implicaciones sociales, culturales y políticas de distinto alcance. Es en este punto cuando Berger aprovecha para recordarnos que es útil distinguir entre los movimientos políticos que nacen en el marco de una religión e inspirados por esta, de los que sólo utilizan la religión como mecanismo estratégico para legitimar sus demandas políticas.

> El mismo escepticismo sobre el carácter religioso de un conflicto se hace patente en el chiste siguiente de Irlanda del Norte. Un hombre camina por una calle de Belfast cuando, de repente, un individuo le apunta con una pistola y le pregunta: «¿Eres protestante o católico?». El hombre balbucea y, finalmente, dice: «En realidad soy ateo». Y el individuo le contesta: «Sí, claro... ¿pero un ateo católico o protestante?».

Berger, P. L. (1999). *The desecularization of the world: Resurgent Religion and World* Politics .

Berger también nos dice que es necesario tener en cuenta que en ningún caso podemos concebirlos como movimientos tradicionales que continúan perviviendo a pesar del paso de los años, sino que todos ellos emergen y toman fuerza como reacción a la modernización de la sociedad. No son una reminiscencia del pasado sino movimientos hijos de la modernidad que, además, utilizan herramientas que esta les facilita, como las nuevas tecnologías, para difundir y expandir su mensaje. Ante este escenario la pregunta clave es: ¿por qué la modernidad favorece la emergencia y el crecimiento de estos movimientos? Dicho muy rápidamente, la respuesta que Berger nos daría seria: la modernidad, por razones totalmente comprensibles, socava todas las viejas certezas; por lo tanto, cualquier movimiento (no sólo de carácter religioso) que se comprometa a proporcionar o a renovar la certeza tiene un mercado potencial (1995).

Pluralismo, el concepto clave

Para Peter Berger, el error fundamental de los sociólogos de la religión –y de él mismo también– radica en la confusión entre el proceso de secularización y el de pluralización. Según Berger, y en contra de las

asunciones dominantes, lo que es característico de la modernidad es la pluralización –la existencia de opciones diversas entre las que se puede elegir– y no la secularización. El pluralismo, en determinados casos, puede favorecer la secularización pero en otros también puede ser un terreno fértil para la efervescencia religiosa.

El sociólogo norteamericano afirma que el pluralismo es una característica fundamental de la modernidad. En un mundo moderno las certezas dadas por sentado disminuyen, y el mundo, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados, de manera que son objeto de múltiples interpretaciones. Berger nos dice que los avances modernos, como las migraciones, los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización o las tecnologías de la comunicación han provocado una situación en que las diferentes tradiciones religiosas coexisten y, a la vez, resultan más cercanas para los individuos y una opción posible –si bien no siempre probable. Hoy en día tengo comunidades budistas, protestantes, new age o musulmanas cerca de casa y, si quiero, puedo acercarme a ellas. La identidad religiosa se convierte, así, en objeto de una elección, de una preferencia. Esto no quiere decir que la gente, de repente, cambie masivamente de religión o se convierta de repente a una nueva fe. Sí implica, pero, que adquiere conciencia que la elección religiosa es esto, una elección, y que en otras circunstancias podría ser diferente.

El pluralismo religioso, según Berger, tiene numerosas implicaciones institucionales y cognitivas que conviene explorar. Por un lado, a nivel institucional, el pluralismo comporta el establecimiento de algo similar a un «mercado religioso», donde las instituciones religiosas se ven obligadas a competir para conseguir clientela. Es fácil ver, sobre todo en el contexto americano donde Berger desarrolla esta teoría, como a los grupos religiosos se les impone la necesidad de desarrollar estrategias de marketing y de seducción de los posibles fieles. Asímismo, la competencia comporta una disminución de la diferencia marginal entre las distintas organizaciones religiosas y, a la vez, una «mundanización» de su mensaje para captar «clientes». Al mismo tiempo, esta situación coloca a los líderes religiosos en una situación bastante incómoda: su autoridad ya no se da por sentado y «tienen que procurar restablecerla mediante la persuasión, lo que otorga a los laicos un nuevo papel» (2005: 9).

El pluralismo, pues, genera una situación muy distinta para las organizaciones religiosas. Mientras que en tiempos antiguos dominaba el principio de *cuius regio, euis religio* –es decir, «en cada territorio, una religión»–, hoy en día el «mercado religioso» fomenta la competencia entre los distintos grupos que buscan estrategias de todo tipo para atraer a más fieles. En algunos casos, nos dice Berger, las comunidades incluso llegan a «pactos ecuménicos y/o interreligiosos» que restringen el proselitismo o hacen la convivencia más amable.

Por otro lado, pero, resulta esencial tener en cuenta que el pluralismo también tiene numerosas consecuencias a nivel psicológico para los individuos. La religión deja de ser obligatoria y pasa a ser posible elegir y escoger en este terreno.

> Históricamente, la religión era parte esencial de lo que se daba por supuesto. La psicología social nos ofrece una idea clara de como lo que se da por sentado se mantiene en la conciencia: es el resultado del consenso social en el entorno del individuo. Y durante gran parte de la historia, la vida de la mayor parte de los individuos tenía lugar en entornos de esta índole. El pluralismo debilita este tipo de homogeneidad. El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas que no dan por sentado lo que tradicionalmente lo era en su comunidad. Ahora tiene que reflexionar sobre los supuestos cognitivos y normativos de su tradición y, en consecuencia, tiene que elegir. Una religión que se elige, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentado.
>
> Berger, P. L. (2005). *Pluralismo global y religión*.

Al analizar las transformaciones en las formas del creer, Peter Berger afirma que es necesario dejar de fijarnos en lo «que» creen los individuos y poner más atención en el «como», en las formas de la creencia. El mismo Berger lo ilustra así: un católico moderno puede profesar las mismas doctrinas y realizar las mismas prácticas que sus antepasados. La diferencia clave, pero, radica en que él ha decidido creer –y

tiene que reafirmarse cotidianamente en su elección– mientras que para su antepasado la creencia era heredada, se daba por sentado, era percibida como «natural» y no fruto de una elección. Este hecho, nos dirá Berger, transforma la religión del individuo moderno en algo más personal y, también, más frágil y vulnerable: la religión se subjetiviza y la certeza religiosa es más difícil de conseguir. Esto es lo que Berger denomina el «imperativo herético» (del griego *haiereses*, que significa, justamente, «elección») y nos marca el tránsito del mundo tradicional del destino a la sociedad moderna de la elección.

El pluralismo, por lo tanto, imposibilita la creencia dada por sentado, heredada sin cuestionamientos posibles, y aumenta la «contaminación cognoscitiva y la necesidad de la elección». Según Peter Berger, el incremento de la «contaminación cognoscitiva» da lugar al surgimiento de tres posibles actitudes. Por un lado, la negociación cognoscitiva que comporta llegar a un equilibrio precario entre la creencia religiosa y la falta de certezas absolutas; en segundo lugar, la rendición cognoscitiva que implica el aislamiento de la propia creencia para «salvaguardarla» y, finalmente, el atrincheramiento cognoscitivo que comporta una actitud defensiva contra lo que es percibido como un atentado a la propia creencia (Berger, 1992). Aun así, pero, sea cual sea la actitud que se adopte, el hecho de que deje de darse por sentado la creencia es, inevitablemente, según Peter Berger, un fenómeno propio de la modernidad. En cierto modo, el análisis de

Berger en cuanto a la creencia religiosa no dista mucho del que en otro contexto realizó Erich Fromm (1979). Ambos autores hacen hincapié en el carácter relativizador de la modernidad y en los efectos que esto supone para las estrategias de atribución de sentido. Fromm explicaba a través de este mecanismo la existencia de los totalitarismos en las sociedades modernas y Peter Berger (1999) explicará la existencia de los fundamentalismos. Para ambos autores, tanto el totalitarismo político como el fundamentalismo religioso son respuestas modernas a fenómenos modernos. Es por eso que Peter Berger hace siempre énfasis en la importancia de analizar los fundamentalismos actuales no como comportamientos tradicionales que perviven en las sociedades modernas, sino más bien como respuestas modernas a un contexto plural y pluralizador en el que la certeza de la creencia ya no se da por sentado.

> En uno de mis libros he descrito este proceso como el «imperativo herético» (del griego *haiereses*, que significa, precisamente, «elección»). Este proceso tiene lugar no sólo en grupos religiosos «liberales» o «progresistas», sino que además pasa en los grupos más activamente conservadores, puesto que en ellos también los individuos han elegido activamente ser conservadores. En otras palabras, hay una diferencia crucial entre la religión tradicional y la neotradicional. Psicológicamente, la primera puede ser muy relajada y tolerante, la segunda es necesariamente tensa y tiene una cierta inclinación hacia la intolerancia.
>
> Berger, P. L. (2005). *Pluralismo global y religión*.

La excepción europea y las élites seculares

Un vistazo al mundo actual nos muestra que, efectivamente, y como señala Peter Berger, el mundo es hoy tan o más religioso que antaño. En este escenario, pero, hay una excepción que no podemos obviar. Nos referimos a Europa Occidental y a la fuerte pérdida de fieles que han vivido las iglesias históricas en todo el continente. Europa ha sufrido un fuerte proceso de secularización y cada día son más los ciudadanos que se desvinculan de las iglesias tradicionales y abandonan la práctica religiosa. La incógnita que surge de este contexto es la siguiente: si la modernidad no puede explicar la secularización del continente, ¿dónde tenemos que buscar las causas?

Peter Berger, junto con las sociólogas Grace Davie y Effie Fokkas, en un libro titulado *Religious America, secular Europe?*: *A theme and variations* (2008), afirma que es momento de ser consciente que Europa no es secular porque es moderna ni es moderna porque es secular sino que, paradójicamente, es secular y moderna justamente porque es Europa. Es decir, la situación de la secularización en Europa es consecuencia de la existencia de unas dinámicas específicas internas y externas de la cristiandad europea occidental que desde la Edad Media hasta la actualidad han ido dibujando la particularidad del continente. Unas dinámicas que, a la vez que hacen de Europa un caso único, la convierten en una excepción a la vista de los acontecimientos en el mundo actual.

Berger constata también el papel clave que han jugado las élites culturales –entre las cuales hay periodistas, profesores universitarios o trabajadores del mundo de la cultura– al expandir la idea de la secularización. Estas élites fuertemente secularizadas –presentadas por el sociólogo americano como una segunda excepción de su tesis de la desecularización (1999)–, a pesar de representar una minoría, han contribuido enormemente a mostrar una imagen de Europa –pero también de Estados Unidos y del resto del mundo– sesgada por la creencia de que la modernidad implicaba, forzosamente, la secularización de las sociedades. La fuerza de esta «subcultura internacional» portadora de estos valores e ideas ilustradas que ven la religión como un residuo del pasado, radica en el hecho que tienen una influencia clave instituciones con capacidad para proveer las definiciones «oficiales» de la realidad, como son el sistema educativo o los medios de comunicación.

Al examinar el caso europeo, Berger señala, además, que hay que profundizar en el análisis de la situación actual. En este sentido, Berger afirma que la secularización a nivel social –es decir, el establecimiento de regímenes políticos de separación iglesia-estado y la pérdida de influencia de las organizaciones religiosas a nivel social– no tiene que estar forzosamente correlacionada con la secularización de las conciencias. En este sentido, a pesar de que determinadas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en la sociedad actual, persisten determina-

das creencias y prácticas religiosas a nivel individual a la vez que emergen otras nuevas. Berger, parafraseando a la socióloga británica Grace Davie, dice que nos encontramos con que se multiplican los casos de *believing without belonging* (1990). Es decir, de personas que dicen creer en Dios o que afirman que rezan pero que, en cambio, dicen no sentirse identificadas con la institución eclesiástica. A la vez, y a partir del concepto de la francesa Hervieu-Léger de *belonging without believing* (1998), explica que aumentan los que se sienten identificados con una tradición o que utilizan sus rituales pero que, en cambio, no tienen una creencia.

Así mismo, la consolidación del pluralismo deja la puerta abierta a la emergencia y crecimiento de las crisis de sentido. Crisis que socavan las certezas y hacen más evidente la fragilidad de la vida humana. Estas crisis, en muchas ocasiones, espolean la búsqueda de mecanismos de sentido que puedan frenar la angustia y ser refugios de seguridad. Tradicionalmente, las organizaciones religiosas han hecho esta función pero en el contexto europeo emergen otras instituciones –desde centros de yoga, hasta grupos de crecimiento personal o espacios de terapias diversas– que ocupan este vacío y ayudan a los individuos a resistir ante la incertidumbre contemporánea.

Ética económica y religión

¿Qué papel ha tenido el confucianismo en el llamado «milagro económico» de los países asiáticos? ¿Hasta qué punto la expansión del movimiento pentecostal en América Latina facilita la movilidad social en el continente? ¿Qué papel jugó el movimiento católico del Opus Dei en la transición democrática española? ¿Cuál es la relación entre religión y desarrollo económico?

Estas son algunas de las preguntas que han orientado las investigaciones que Peter Berger ha dirigido o promovido desde su centro de investigación en Boston. La huella del sociólogo alemán Max Weber es claramente visible en todas ellas y, especialmente, su consideración de la religión (protestante) como portadora de un *ethos* económico determinado (capitalista). La voluntad de Berger es analizar si el vínculo entre la ética religiosa y el comportamiento económico es también relevante hoy en día a la hora de entender los procesos de desarrollo económico y social en el mundo actual. Berger se pregunta cuál podría ser el equivalente actual del *ascetismo intramundano* calvinista que en su momento fue crucial para provocar el nacimiento del capitalismo en los países centroeuropeos.

Un *ascetismo intramundano* que, basado en una firme ética del trabajo como medio legítimo para orientar la conducta hacia un objetivo trascendente –la salvación–, confirió a la vida profesional una centrali-

dad gracias a la interpretación calvinista del concepto de «vocación» y comportó una aproximación racional de la actividad económica. Es decir, toda una serie de elementos que fueron decisivos para generar un contexto fértil para el nacimiento del capitalismo: trabajadores disciplinados, acumulación de capital y falta de dispendio, fomento de la educación y aplicación de métodos racionales para la administración de los negocios. Berger se interroga sobre la posibilidad de que haya alguna religión que difunda con éxito este tipo de ética y comportamiento hoy en día. Particularmente, se cuestiona sobre si el capitalismo actual «necesita» el mismo tipo de comportamiento y ética que en el siglo XIX o si pide individuos con otro tipo de talante, a la vez que se pregunta sobre si hay religiones que son más o menos canalizadoras del desarrollo económico actual.

«Max Weber en Guatemala»

La explosión pentecostal en el continente latinoamericano es el punto de partida de las investigaciones de Berger sobre este tema. El pentecostalismo –un corriente protestante nacido en EE.UU. a principios del siglo XX– es uno de los movimientos religiosos del mundo con más capacidad de expansión y que ha arraigado, especialmente, entre los sectores más po-

bres de América Latina, África y Asia. Destaca por la efervescencia y la emocionalidad de sus celebraciones religiosas y por el carácter altamente participativo de las comunidades. A la vez, también es un movimiento que promueve una ética y un comportamiento ascético, disciplinado y contrario a cualquier exceso. Y la pregunta de Berger es la siguiente: ¿podríamos considerar que este movimiento religioso promueve actualmente la misma ética o una ética similar a la que, según Weber, facilitó el advenimiento del capitalismo moderno en Europa y Norteamérica?

David Martin es un sociólogo de la religión británico a quien Berger encarga esta investigación publicada en el libro *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America* (1993) y que se ha convertido en un referente en la temática. Más adelante, Berger también impulsará una investigación sobre esta cuestión en Sudáfrica.

La principal conclusión a la que llegan es que, efectivamente, la ética pentecostal favorece la movilidad social y conduce al desarrollo económico y conduce. En los casos en los que el contexto no ofrece ningún tipo de posibilidad de mejora a las personas por su extrema pobreza y falta de oportunidades, ser o no ser pentecostal tiene poca incidencia para facilitar el desarrollo económico; tanto católicos, pentecostales como ateos están en igualdad de condiciones –es decir, lo tienen igual de complicado para ascender socialmente. Ahora bien, cuando el escenario adquiere características más beneficiosas para la mo-

vilidad y el desarrollo económico, la ventaja comparativa del pentecostalismo se hace evidente, es decir, los que son pentecostales viven más fácilmente procesos de movilidad social ascendiente que los que no lo son. Es decir: si hay oportunidades de movilidad social, los pentecostales las sabrán aprovechar mejor que los demás.

En las investigaciones en América Latina se pone de manifiesto que cuestiones tan sencillas como el hecho de prohibir el alcohol (y respetar la prohibición), criminalizar la violencia machista contra las mujeres, fomentar las escuelas o promover hábitos de participación comunitaria son cruciales a la hora de hacer más fácil la movilidad social y, por consiguiente, el desarrollo económico de determinadas áreas. Es importante hacer patente, pero, que el éxito del pentecostalismo (o la diferencia capital con otras religiones) no es la promoción de una determinada ética sino, más bien, el hecho de que consigue que sus miembros cumplan las normas y lo hagan voluntariamente.

El Opus Dei, la transición española y las preguntas sin resolver

Berger también se interesa por el caso español y encarga al sociólogo catalán Joan Estruch una investigación sobre el papel del Opus Dei en la transición

democrática y el desarrollo económico del país. El caso del Opus ofrece, según Estruch y Berger, un ejemplo magnífico de lo que Weber denomina «las consecuencias no queridas de la acción» (1993). Es decir, un movimiento que es firmemente conservador en términos de ortodoxia católica pero que, paradójicamente, ejerce un papel de primer orden en la introducción de la economía de mercado en los últimos años del franquismo y resulta extremadamente útil en la transición posterior de España a la democracia –un caso católico de *ascetismo intramundano*, con una trayectoria un poco irónica. Frente a esta cuestión, Berger exclama: el Opus Dei, que intentó hacer de España un suburbio de Fátima, terminó haciendo del estado español un suburbio de Bruselas! De este modo, Berger enfatiza como el crecimiento y la importancia del Opus Dei en la transición democrática española tuvo un efecto imprevisto, clave en la modernización económico del país.

Berger impulsa investigaciones en todo el mundo pero la última pregunta –todavía no resuelta– es la siguiente: ¿si el trabajo duro y el hecho de posponer la gratificación que propone el pentecostalismo conduce a la movilidad social para los habitantes de las *favelas* de América Latina, también lo es para las personas que quieren triunfar en Silicon Valley? Berger cree que no, y sugiere una hipótesis fructífera para la investigación: ¿una ética del hedonismo intramundano –vinculada, seguramente, a la emergencia de nuevas formas de espiritualidad– tiene una afinidad con la

cultura de la creatividad que exige la nueva economía del conocimiento? Será cuestión de investigarlo.

Bibliografía

- **Berger, P. L.** (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.** (1974). «Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 13: 2, pp. 125-33.
- **Berger, P. L.; Berger, B.; Kellner, H.** (1973). *The homeless mind: modernization and consciousness.* New York: Vintage.
- **Berger, P. L.; Kellner, H.** (1981). *Sociology reinterpreted: an essay on method and vocation.* New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.; Luckmann, T.** (1966). *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*. Barcelona: Herder.
- **Berger, P. L.** (1994). *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad.* Barcelona: Herder.

- **Berger, P. L.** (1997). *La rialla que salva: La dimensió còmica de l'experiència humana*. Barcelona: La Campana.
- **Berger, P. L.; Luckmann, T.** (1995). *modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- **Berger, P. L.** (ed.) (1999). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, Michigan: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- **Berger, P. L.** (2001). «Secularization and desecularization». En: Woodhead, L.; Fletcher, P.; Kawanami, H.; Smith, D. *Religions in the modern world: traditions and transformations*. London: Routledge.
- **Berger, P. L.** (2005). Pluralismo global y religión. *Estudios públicos*, 98, pp.5-18.
- **Berger, P. L.** (2007). *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder.
- **Berger, P. L.; Davie, G.; Fokas, E.** (2008). *Religious America, Secular Europe? A theme and variations*. Farnham, UK: Ashgate.
- **Berger, P. L.** (2011). *Adventures of an accidental sociologist. How to explain the world without becoming a bored*. New York: Prometheus Books.
- **Cardús, S.** (coord.) (1999). *La mirada del sociòleg: qué és, què diu, què fa la sociologia*. Barcelona: Proa.
- **Davie, G.** (1990). «Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?». *Social Compass*, 37 (4), pp.455-469.

- **Davison Hunter, J.; Ainlay, S. C.** (eds.) (1986). *Making sense of modern times: Peter L. Berger and the vision of interpretive sociology*. London: Routledge.
- **Estruch, J.** (1993). *L'Opus Dei i les seves paradoxes: un estudi sociològic*. Barcelona: Edicions 62.
- **Estruch, J.** (1997). «Introducción». En: *modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*. Op. Cit.
- **Fromm, E.** (1979). *La por a la llibertat*. Barcelona: Edicions 62.
- **Hervieu-Léger, D.** (1998). «The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification». *International Sociology*, 13 (2), pp. 213-228.
- **Martin, D.** (1993). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell Publishers.
- **Martin, F.** (2007). *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización*. Granada: Universidad de Granada [tesis doctoral].
- **Mills, C. W.**, (1987). *La imaginació Sociològica*. Barcelona: Herder.
- **Schütz, A.** (1973). *Collected Papers I. Studies in Social Theory*. Martinus Nijhoff: The Hague.
- **Woodhead, L.; Heelas, P.; Martin, D.** (2001). *Peter Berger and the study of religion*. London: Routledge.

Obras principales

- **Berger, P. L.** (1961). *The precarious vision: a sociologist looks at social fictions and Christian faith*. New York: Doubleday.
- **Berger, P. L.** (1961). *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment in America*. New York: Doubleday.
- **Berger, P. L.** (1963). *Invitation to sociology: a humanistic perspective*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L. i Luckmann, T.** (1966). *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.** (1967). *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.** (1969). *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.; Berger, B.** (1975). *Sociology: a biographical approach*. New York: Basic Books.

- **Berger, P. L.; Berger, B.; Kellner, H.** (1973). *The homeless mind: modernization and consciousness*. New York: Vintage.
- **Berger, P. L.** (1975). *Pyramids of sacrifice: political ethics and social change*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.** (1979). *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Doubleday.
- **Berger, P. L.; Kellner, H.** (1981). *Sociology reinterpreted: an essay on method and vocation*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.; Berger, B.** (1983). *The war over the family: capturing the middle ground*. New York: Doubleday.
- **Berger, P. L.** (1986). *The capitalist revolution: fifty propositions about prosperity, equality and liberty*. New York: Basic Books.
- **Berger, P. L.** (1992). *A far glory: the quest for faith in an age of credulity*. New York: Anchor Books.
- **Berger, P. L.; Luckmann, T.** (1995). *Modernity, pluralism and the crisis of meaning: the orientation of the modern man*. Gütersloh: Bertelsman Foundation Publishers.
- **Berger, P. L.** (1997). *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. Berlin, Germany: Walter de Gruyter.
- **Berger, P. L.** (ed.) (1999). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

- **Berger, P. L.** (2004). *Questions of faith: a skeptical reaffirmation of christianity*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- **Berger, P. L.; Davie, G.; Fokas, E.** (2008). *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Farnham, UK: Ashgate.
- **Berger, P. L.; Zijderveld, A.** (2009). *In praise of doubt: how to have convictions without becoming a fanatic*. New York: HarperOne.
- **Berger, P. L.** (2011). *Adventures of an accidental sociologist. How to explain the world without becoming a bored*. New York: Prometheus Books.

Cronología

1929

Nace el 17 de marzo en la ciudad de Viena (Austria), donde pasa su niñez y adolescencia. Durante la Segunda Guerra Mundial la familia se refugia en Palestina y Peter Berger es enviado a un internado en Inglaterra.

1946-1947

Berger y su familia emigran a Estados Unidos y se instalan en Nueva York.

1949-1954

Inicia sus estudios universitarios en la New School for Social Research, donde descubre su pasión por la sociología.

1953-1955

Realiza el servicio militar obligatorio.

1954

Se doctora con una tesis de máster sobre la religión en una comunidad puertorriqueña protestante emergente en el barrio de East Harlem de Nueva York y con una tesis doctoral titulada *Baha'is Movement: A Contribution to the Sociology of Religion*.

1955

Da las primeras clases en la New School for Social Research, impartiendo un curso de verano sobre sociología de la religión.

1955-1956

Recibe un encargo de la Academia Protestante de Bad Boll (Alemania) y dirige su primer proyecto de investigación. Se traslada a Alemania y conoce a la que será su mujer, Brigitte Kellner, en aquel momento estudiante de sociología y trabajadora en un centro de investigación en Stuttgart.

1956-1958

Regresa a Estados Unidos. Obtiene una plaza en el Woman's College de la University of North Carolina y trabaja como profesor asistente durante dos cursos académicos.

1958-1963

Obtiene una plaza de profesor en la cátedra de ética social en el Hartford Theological Seminary, donde también será director del Institute on Church and Community.

1959-1963

Se casa con Brigitte Kellner y tienen dos hijos.

1961

Publica *The precarious vision: a sociologist looks at social fictions and Christian faith* y *The noise of solemn assemblies: christian commitment and the religious establishment in America.*

1963

Publica *Invitation to sociology: a humanistic perspective.*

1963-1970

Regresa a la New School for Social Research. Empieza a trabajar como profesor –y como catedrático años más tarde– en el Departamento de Sociología. Coincide con Thomas Luckmann, con el

que emprende el proyecto de reformular la sociología del conocimiento.

1966

Publica junto con Thomas Luckmann *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*.

1967

Berger y Luckmann publican por separado *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (Berger) y *The invisible religion* (Luckmann).

1969

Publica el libro *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*, escrito desde una aproximación más teológica y dirigido a un público religioso.

1969-1970

Preside el Departamento de Sociología en la New School for Social Research en un contexto sociopolítico agitado dentro y fuera de la universidad. También es una época de cambios en su agenda intelectual. Da un giro hacia cuestiones más empíricas que teóricas sobre los temas de modernización y desarrollo económico.

1970-1979

Obtiene una plaza de profesor en el Douglas College de la Rutger University (New Jersey). Realiza proyectos en América Latina y África sobre las relaciones entre modernidad y desarrollo desde un interés teórico y práctico a nivel de políticas de desarrollo. Fruto de estas investigaciones, escribe y publica los libros *The homeless mind: modernization and consciousness* (1973) y *Pyramids of sacrifice: political ethics and social change* (1975).

1975-1979

Revisa la tesis de la secularización y constata que el capitalismo es el único modelo viable de desarrollo.

1979

Publica el libro *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*, donde aparece la primera revisión de la tesis de la secularización.

1979-1981

Deviene catedrático en la Faculty of Boston College.

1981-1999

Deviene catedrático de sociología, religión y teología en la Boston University.

1981-1983

Deviene representante de Estados Unidos en la Organización de las Naciones Unidas en el Working Group donde the Right to Development.

1981

Publica el libro *Sociology reinterpreted: an essay on method and vocation* junto con Hansfried Kellner.

1983

Publica el libro *The war over the family: capturing the middle ground* junto con su mujer, Brigitte Berger.

1985

Crea y dirige el centro de investigación interdisciplinario Institute on Culture, Religion and World Affairs (CURA) en la Boston University. Dirige y participa en varios proyectos, y encarga distintas investigaciones a investigadores americanos y europeos en torno a cuestiones sobre modernidad y desarrollo económico, modernidad y proceso de pluralización, religión y ética económica, relativismo y fundamentalismo religioso.

1986

Publica el libro *The capitalist revolution: fifty propositions about prosperity, equality and liberty*.

1992

El Gobierno austríaco le concede el premio Manes Sperber por sus contribuciones al estudio de la cultura.

1997

Publica el libro *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience* sobre el humor.

1999

Tiene lugar su jubilación como catedrático pero continúa vinculado a la Boston University como catedrático emérito.

2004

Publica el libro *Questions of faith: a skeptical reaffirmation of christianity*, donde sintetiza su posición teológica.

2009

Es galardonado con el premio *Lifetime Achievement Award*.

2009

Se jubila como director del centro de investigación CURA, aunque mantiene la vinculación como investigador sénior dirigiendo proyectos concretos.

Palabras clave

Problema sociológico. Manera de definir un fenómeno social como objeto de análisis que dista de lo que se entiende generalmente por «problema social». El problema sociológico se basa en cuestionar de forma sistemática los acontecimientos sociales –sobre todo los que de entrada se presentan como menos «problemáticos» desde el punto de vista de las autoridades y de las definiciones oficiales de la realidad– para comprenderlos en términos de interacción social. Esta finalidad implica indagar sobre los presupuestos y medios imperceptibles a través de los que precisamente algo es definido y dado por sentado como «problemático».

Perspectiva sociológica. Forma de conciencia, moderna y occidental, que tiene por objetivo comprender el mundo de la vida cotidiana. Distinguimos cuatro características principales: a) una voluntad de desenmascarar la realidad, partiendo del presupuesto que los acontecimientos humanos tienen niveles de

significación diferentes y que algunos de estos niveles pasan desapercibidos en la vida diaria; b) un carácter crítico, en el sentido de una falta de respeto y/o consideración por las versiones oficiales de la realidad; c) una capacidad relativizadora de las pretensiones de verdad absoluta e inmutable, y d) un motivo cosmopolita que hace de la comparación una práctica metodológica.

Mala fe. Concepto de Jean-Paul Sartre que Berger aplica a la perspectiva sociológica para explicar como el conjunto de roles sociales que configuran nuestra identidad, si bien son necesarios para nuestra existencia en sociedad, no son intrínsecos a nuestra persona ni son una imposición inevitable, sino objeto de una elección más o menos consciente. Por más ínfima que sea la posibilidad de actuación en el contexto de un rol concreto, siempre se tiene la posibilidad de abandonar dicho rol. Cualquier justificación en términos de necesidad u obligación en el ejercicio del rol Berger la cataloga de «mala fe».

Alternación. La posibilidad que todo individuo tiene, sobre todo en las sociedades modernas, de elegir y cambiar o alternar entre sistemas de significación diversos –y a veces contradictorios– para interpretar y reinterpretar –generalmente de forma no deliberada ni consciente– los acontecimientos que constituyen su biografía en función de los intereses y la situación presente.

Dialéctica social. Método para el análisis de la sociedad, en general, y de los fenómenos sociales,

en concreto, desarrollado en *La construcción social de la realidad* (1988), que supone una consideración de la sociedad en términos de un proceso dialéctico permanente con tres momentos o procesos claves –exteriorización, objetivación e interiorización– donde el conocimiento es un aspecto central. La sociedad, y cada una de sus partes, se caracterizan por la simultaneidad de los tres procesos y, por consiguiente, todo estudio de la realidad social tiene que considerarlos.

Exteriorización. Proceso a partir del cual el ser humano produce un mundo de «cosas», una realidad objetiva. La repetición de las acciones da lugar a los hábitos que, a su vez, producen unas instituciones que son la base del orden social. El proceso de exteriorización es consecuencia de la naturaleza –incompleta pero a la vez predispuesta a la apertura y a la sociabilidad– del individuo al nacer y un proceso clave para su supervivencia en tanto que ser social.

Objetivación. Proceso a partir del cual la realidad social, creada a partir de la acción humana, adquiere carácter de realidad objetiva y es percibida como externa para los que la han producido. El lenguaje tiene un papel clave en este proceso.

Interiorización. Es el momento dialéctico de la realidad social que se corresponde con la característica del mundo social que «el hombre es un producto social» (Berger y Luckmann, 1988: 93). En tanto que ser humano, el individuo es miembro de pleno derecho de la sociedad a través de los procesos de socialización por los que la realidad objetiva se implanta

en su conciencia y es aprehendida como algo propio y significativo.

Reificación. Concepto de Marx que Berger y Luckmann emplean en *La construcción social de la realidad* (1988) para explicar el proceso por el que el orden institucional es aprehendido por los individuos como una facticidad no humana o suprahumana, como si fuera algo más que un producto humano. En palabras de Berger y Luckmann, «la reificación significa que el hombre es capaz de olvidar su condición de autor del mundo humano; y significa también, en segundo lugar, que la conciencia pierde de vista la relación dialéctica existente entre el productor, que es el hombre, y sus productos. El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado» (1988: 129).

La realidad de la vida cotidiana. La realidad de la vida cotidiana es la realidad por excelencia del ser humano. Se presenta como una realidad ordenada que se organiza en el entorno del aquí de mi cuerpo y del ahora de mi presente. Es también una realidad compartida con los demás y en que hay una correspondencia entre los significados que uno atribuye a la realidad y los que los demás le atribuyen, por eso el lenguaje es un elemento esencial. En este sentido, buena parte de la existencia en el marco de la vida cotidiana se da por sentado y se presenta como una realidad objetiva, que se me impone como la única realidad posible y verdadera.

Mundo dado por sentado. Haciendo uso de las mismas palabras de Berger y Luckmann, el mundo

dado por sentado es el «conjunto de suposiciones generales que cada sociedad engendra en el transcurso de su historia y que pasan por ser autoevidentes e incontrovertibles. Esta cosmovisión socialmente determinada nos viene ya dada, al menos en parte, por el mismo lenguaje» (Berger y Luckmann, 1988: 143).

Ámbito finito de significación. Concepto que Berger y Luckmann adoptan de Schütz para designar al conjunto de varias realidades que se sitúan como enclaves en los umbrales de la realidad cotidiana primordial. Estas realidades periféricas «se caracterizan por su significación y sus modalidades de experiencia delimitadas y restringidas» (Berger y Luckmann, 1988: 45). También se estructuran bajo unos parámetros propios y distintos de los de la realidad de la vida cotidiana, que hacen que para entrar sea preciso dar «un salto». El mundo de los sueños, de las drogas o del éxtasis religioso son, entre otros, algunos ámbitos finitos de significación que encontramos en nuestra sociedad actual.

Secularización. Teoría que arranca de la Ilustración y se basa, principalmente, en la creencia que la modernización de las sociedades conduce, inevitablemente, a la pérdida de significación de la religión, tanto en términos individuales como para la sociedad en general. Peter Berger considera que la teoría de la secularización es errónea y que sólo se sostiene en la Europa Occidental y entre las élites culturales y académicas. En el resto del mundo se viven movimientos de resurgimiento religioso.

Pluralismo religioso. Coexistencia pacífica de distintas confesiones en un mismo territorio. Para Peter Berger, el pluralismo es la característica definitoria de la modernidad –y no la secularización, como se había considerado anteriormente. El pluralismo genera un contexto en el que la creencia pasa de ser heredada a ser elegida, es un escenario marcado por el «imperativo herético». Este hecho, nos dirá Berger, transforma la religión del individuo moderno en algo más personal y, también, más frágil y vulnerable: la religión se subjetiviza y la certeza religiosa es más difícil de conseguir.